الفبای فلسفه

نایجل واربرتون

ترجمهٔ مسعود علیا



برای مادرم

نایجل واربرتون

واربرتون، نایجل، ۱۹۶۲ - Warburton, Nigel

الفبای فلسفه / نایجل واربرتون؛ ترجمه مسعود علیا. ـ تهران: ققنوس، ۱۳۸۳.

۲۴۸ ص. ISBN 964-311-503-8

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

عنوان اصلی: *Philosophy: The Basics.*

این کتاب قبلاً تحت عنوان «بنیان‌های فلسفه» و «مقدمات فلسفه» به چاپ رسیده است.

نمایه.

۱. فلسفه ـ مقدمات. الف. علیا، مسعود، ۱۳۵۴ - ، مترجم. ب. عنوان. ج. عنوان: بنیان‌های فلسفه. د. عنوان: مقدمات فلسفه.

BD۲۱/۹ب۲و ۱۰۰

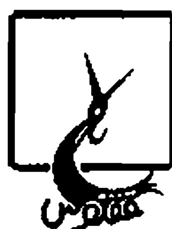
۱۳۸۳

کتابخانه ملی ایران ۳۷۲۴۸-۸۲ م

الفبای فلسفه

نایجل واربرتون

مسعود علیا



این کتاب ترجمه‌ای است از:

Philosophy: The Basics

Nigel Warburton

Authorised translation

from English language edition published by

Routledge, a member of the Taylor & Francis Group



انتشارات ققنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری

شمارهٔ ۲۱۵، تلفن ۶۴۰۸۶۴۰

* * *

نایجل واربرتون

الفبای فلسفه

ترجمه مسعود علیا

چاپ اول

۱۶۵۰ نسخه

۱۳۸۵

چاپ شمشاد

شابک: ۸ ـ ۵۰۳ ـ ۳۱۱ ـ ۹۶۴

ISBN: 964-311-503-8

Printed in Iran

فهرست

یادداشت مترجم در بارهٔ فصل اول

مسئلهٔ وجود خداوند یکی از سرفصل‌های مهم کاوش‌های فلسفی است و در تاریخ پرفراز و فرود فلسفه مباحث فراوانی در این زمینه درگرفته است. بسیاری از فلاسفه، با تکیه بر مبادی فکری خویش، دلایلی در اثبات وجود خداوند اقامه کرده‌اند و بدین قرار مجموعه‌ای از دلایل گوناگون در این باره فراهم آمده است. در این میان، از آن‌جا که پرسشگری و نقد در سرشت تفکر فلسفی است، فلاسفهٔ متعلق به مشرب‌های فکری مختلف در این دلایل مناقشه کرده‌اند و قوت‌ها و ضعف‌های آن‌ها را از دید خویش نشان داده‌اند. حاصل این سنجشگری‌های گاه این بوده است که فلاسفهٔ قائل به وجود پروردگار در بیان دلایل خویش دقت بیش‌تری ورزند و تقریرهای خردپسندتری از آن‌ها به دست دهند و از این رهگذر، اعتقاد به وجود خداوند را بر پایه‌های استوارتری بنشانند. این تنها یکی از ثمرات آن قبیل بحث‌ها و مناقشه‌هاست.

نویسندهٔ کتاب حاضر نیز در این فصل کوشیده است برخی از دلایل اثبات وجود خداوند را، مخصوصاً در سنت فکری مغرب‌زمین، در بوتهٔ نقد گذارد و فارغ از انکار وجود پروردگار، بررسی عالمانه‌ای در بارهٔ کامیابی یا ناکامی آن‌ها انجام دهد. (اشاراتی هم که در صفحات ۷۰ و ۱۹۹ در بارهٔ وجود خداوند آمده، در همین چارچوب می‌گنجد و در عین حال تنها مبیِّن دیدگاه نویسنده است.)

بی‌تردید بر خوانندهٔ فرهیختهٔ کتاب پوشیده نیست که استدلال‌هایی که در این فصل بررسی شده‌اند تقریرهای دیگری نیز دارند که در این‌جا به آن‌ها اشاره نشده است. به علاوه، چه بسا مباحثی از این دست باعث شود که اهل تحقیق در مقام پاسخ دادن برآیند یا تقریرهای بهتری از دلایل اثبات وجود خداوند به دست دهند و از این راه معارف دینی و فلسفی را غنا بخشند. همچنین، بدیهی است که صِرف نقد این دلایل، دلیل بر انکار مطلوبِ آن‌ها نیست و اساساً هر نقدی خود در معرض نقد است.

پیشگفتار

در ویراست سوم کتاب قسمت‌های کوتاهی به چند فصل افزوده‌ام، برخی فصل‌ها را بازنگریسته‌ام، چند خطای جزئی را اصلاح کرده‌ام، و فهرست منابعی را که برای مطالعهٔ بیش‌تر پیشنهاد شده است به‌روز کرده‌ام.

مایلم از همهٔ کسانی که در بارهٔ پیش‌نویس فصل‌های مختلف کتاب اظهارنظر کردند یا به شکل‌های دیگری یاری‌ام دادند سپاسگزاری کنم، علی‌الخصوص از الکساندرا الکساندری، گونار آرناسان، اینگا باروز، اریک باچر، مایکل کامیل، سیمون کریسمس، لسلی کوئن، اما کاتر، تیم کرین، سو دری ـ پنز، اَنجی دوران، ایدرین دریسکول، گوبر فاکس، جاناتان هوریگن، رازلیند هرستهاوس، پل جفریس، جان کیمبل، روبَن لو پوادْوَن، جورجیا ماسون، هیو ملور، اَلکس میلر، آنا موتس، پنی نتل، الکس اُرنشتاین، اَندرو پایل، اَبیگیل رید، آنیتا روی، رون سانتونی، هلن سیمز، جنیفر تراستد، فیلیپ واسیلی، استفانی واربرتون، تسا وات، جاناتان ولف، کیرا زوراوسکا، و خوانندگان ناشناس کتاب.

نایجل واربرتون ـ آکسفورد، ۱۹۹۸

درآمد

فلسفه چیست؟ این پرسشی است که از حیث دشواری انگشت‌نماست. یکی از ساده‌ترین جواب‌هایی که می‌توان به این پرسش داد این است که بگوییم فلسفه همان مشغلهٔ فلاسفه است، و بعد اشاره کنیم به نوشته‌های افلاطون، ارسطو، دکارت، هیوم، کانت، راسل، ویتگنشتاین، سارتر و سایر فلاسفهٔ نامدار. ولی اگر تازه قدم به وادی فلسفه گذاشته باشید، بعید است که این جواب چندان به کارتان بیاید، زیرا احتمالاً مطلبی از این نویسندگان نخوانده‌اید. حتی اگر نوشته‌ای از ایشان مطالعه کرده باشید، چه بسا باز هم دشوار بتوان گفت که وجه اشتراک آن‌ها چیست ــ البته اگر به واقع ویژگی مرتبطی درکار باشد که ایشان جملگی آن را به اشتراک داشته باشند. جواب دیگری که می‌توان برای این پرسش تدارک دید این است که خاطرنشان کنیم که ریشهٔ فلسفه واژه‌ای یونانی است به معنای «دوستداری حکمت». اما این جواب در قیاس با این‌که بگوییم فلسفه همان مشغلهٔ فلاسفه است ابهام بیش‌تری دارد و حتی کم‌تر مفید می‌افتد. پس لازم است پاره‌ای آرای بسیار کلی را در باب این‌که فلسفه چگونه چیزی است عرضه بداریم.

فلسفه نوعی فعالیت است: طریقی است برای تفکر در بارهٔ انواع معینی از پرسش‌ها. ممیّزترین خصیصهٔ فلسفه به‌کارگیری استدلال منطقی است.

فلاسفه نوعاً با استدلال سروکار دارند: آن‌ها یا استدلال‌هایی از پیش خود می‌آورند یا استدلال‌های دیگران را در بوتهٔ نقد می‌گذارند، یا به هر دو کار دست می‌زنند. به علاوه، فلاسفه مفاهیم را تحلیل می‌کنند و گَرد ابهام و مه‌آلودگی را از چهرهٔ آن‌ها می‌زدایند. غالباً واژهٔ «فلسفه» در مقام کاربرد معنایی دارد فراخ‌تر از آنچه گفتیم و به نگرش کلی فرد نسبت به زندگی دلالت می‌کند، یا در غیر این صورت به پاره‌ای از اشکال رازوری یا عرفان راجع است. در این کتاب واژهٔ فلسفه را به این معنای فراخ دامنه به‌کار نمی‌برم: قصد و غرض من این است که پاره‌ای مفاهیم بنیادیِ مورد بحث و فحص در سنتی فکری را شرح کنم ـ سنتی که با یونانیان باستان آغاز شده و در قرن بیستم، عمدتاً در اروپا، آمریکای شمالی و استرالیا و نیوزیلند به اوج شکوفایی رسیده است.

استدلال‌های فلاسفهٔ مشتغل در این سنت در بارهٔ چه قسم مطالبی است؟ ایشان غالباً باورهایی را بررسی و وارسی می‌کنند که ما در اغلب اوقات آن‌ها را مسلّم و بی‌چون و چرا می‌پنداریم. مشغلهٔ این فلاسفه پرسش‌هایی است در باب آنچه مسامحتاً می‌توان «معنای زندگی» نامید: پرسش‌هایی درباب دین، حسن و قبح، علم سیاست، ماهیت عالَم خارج، ذهن، علم، هنر و بی‌شمار موضوعات دیگر. از باب مثال، غالب افراد زندگی خود را بدون پرس و جو و تردیدورزی در بارهٔ باورهای اساسی خویش، نظیر این‌که قتل عملی نادرست است، به سر می‌آورند. ولی چرا این کار نادرست است؟ چه توجیهی برای قول به نادرستی قتل وجود دارد؟ آیا قتل تحت هر شرایط کرداری است نادرست؟ و اصلاً منظور من از «نادرست» چیست؟ این‌ها پرسش‌هایی فلسفی هستند. کثیری از باورهای ما وقتی که در بوتهٔ بررسی نهاده شوند، کاشف به عمل می‌آید که پایه‌هایی قرص و محکم دارند؛ ولی وضع در مورد برخی از آن‌ها خلاف این است. مطالعهٔ فلسفه نه تنها به ما کمک می‌کند تا از سر روشن‌اندیشی در باب پیش‌داوری‌هایمان اندیشه کنیم، بلکه یاریمان

می‌دهد تا از باورهای خود به دقت رفع ابهام کنیم. در این راه که قدم برداریم، رفته رفته این قابلیت در ما پرورده می‌شود که در باب طیف گسترده‌ای از موضوعات به طرزی منسجم و خردپسند استدلال آوریم ــ و این مهارتی است سودمند و قابل انتقال به دیگران.

فلسفه و تاریخ آن

از روزگار سقراط به این طرف فلاسفهٔ بزرگ پرشماری بر کرهٔ خاک قدم گذارده‌اند. نام تنی چند از آن‌ها را در اولین بند کتاب آوردم. کتابی مقدماتی در بارهٔ فلسفه می‌تواند رویکردی تاریخی نسبت به موضوع در پیش بگیرد به این صورت که مساهمت‌های این فلاسفه را به ترتیب زمانی تحلیل کند. من در این کتاب چنین طریقی را در پیش نمی‌گیرم، و به جای آن از رویکردی موضوع‌مدار بهره می‌جویم: رویکردی که به جای تاریخ، پاره‌ای مسائل فلسفی را در کانون توجه خود قرار می‌دهد. تاریخ فلسفه به خودی خود موضوعی است جذاب و حائز اهمیت، و بسیاری از متون کلاسیک فلسفی آثاری سترگ در عرصهٔ ادبیات نیز هستند: مکالمات سقراطیِ افلاطون، تأملاتِ[1] رُنه دکارت، تحقیق در بارهٔ فهم آدمیِ[2] هیوم و چنین گفت زرتشتِ[3] نیچه تنها چند نمونه از این آثارند ــ آثاری که جملگی با هر ملاک و میزانی، به هیئت نوشته‌هایی جذاب جلوه می‌کنند. هرچند در مطالعهٔ تاریخ فلسفه قدر و ارزش فراوان هست، مقصود من در این کتاب آن است که به جای این‌که صرفاً آرا و عقاید پاره‌ای متفکران جلیل‌القدر را در باب مسائل فلسفی شرح کنم، ابزارهایی به دست شما دهم تا به یاری آن‌ها خودتان بشخصه در باب این مسائل اندیشه کنید. این مسائل تنها توجه و علاقهٔ فلاسفه را برنمی‌انگیزند. آن‌ها به طور طبیعی از بطن وضعیت آدمی پیدا می‌آیند و شمار زیادی از

1. *Meditations*
2. *Enquiry Concerning Human Understanding*
3. *Thus Spoke Zarathustra*

افرادی که هرگز کتابی فلسفی را تورق نکرده‌اند به صرافت طبع در بارهٔ آن‌ها اندیشه می‌کنند.

هر قسم مطالعهٔ جدیِ فلسفه شامل ترکیبی از مطالعهٔ تاریخی و مطالعهٔ موضوع‌مدار است، زیرا اگر از استدلال‌ها و خطاهای فلاسفهٔ سلف بی‌اطلاع باشیم، نمی‌توانیم امید بداریم که در این رشته مساهمت یا مشارکتی مهم داشته باشیم. فلاسفه بدون شناخت تاریخ هرگز گامی فرا پیش نخواهند گذاشت: ایشان همچنان به همان خطااندیشی‌های سابق ادامه می‌دهند بی‌آن‌که بدانند پیش‌تر این خطاها صورت بسته است. افزون بر این، جمع کثیری از فلاسفه نظریه‌های خود را با مشاهده و بررسی خطاهایی که در کار فیلسوفان سلف روی داده است از کار درمی‌آورند و پروبال می‌دهند. با این حال، در کتاب مختصری مانند این مقدور نیست که حق مطلب را در [بیان] پیچیدگی‌های کار این یا آن متفکر ادا کنیم. منابعی که در انتهای هر فصل برای مطالعهٔ بیش‌تر پیشنهاد شده است [مخاطب را] یاری می‌رساند تا مسائل مورد بحث در این کتاب را در زمینهٔ تاریخی گسترده‌تری جای دهد.

چرا فلسفه بخوانیم؟

گاهی اوقات حجت می‌آورند که مطالعهٔ فلسفه آب در هاون کوبیدن است زیرا مشغلهٔ فلاسفه همواره جز این نیست که بیکار بنشینند و بر سر معنای کلمات بحثِ بی‌جهت به راه اندازند. به نظر نمی‌آید که این جماعت هیچ‌گاه به نتیجه‌ای حائز اهمیت دست پیدا کنند و نقش آن‌ها در جامعه عملاً در حد هیچ است. آن‌ها هنوز سرگرم بحث و فحص در بارهٔ همان مسائلی هستند که خاطر یونانیان باستان را به خود مشغول داشته بود. به نظر نمی‌رسد که فلسفه چیزی را تغییر دهد؛ فلسفه همه چیز را همان طور که هست باقی می‌گذارد.

اصلاً مطالعهٔ فلسفه چه ارزشی دارد؟ دست یازیدن به شبهه‌افکنی در مفروضات بنیادی زندگیمان حتی ممکن است خطرناک نیز باشد: چه بسا در

فرجامْ کارمان به آن‌جا برسد که احساس کنیم دستمان به هیچ کاری نمی‌رود و از فرط پرسشگری و تردیدورزی فلج شده‌ایم. در واقع، کاریکاتور فیلسوف شخصی است که در سروکله زدن با افکار بسیار انتزاعی آن هم در حالی که آسوده‌خاطر بر صندلی راحتی اتاق استادان در آکسفورد یا کیمبریج لم داده است هیچ کس به گرد پایش نمی‌رسد، ولی در پرداختن به مسائل عملی زندگی درمی‌ماند: کسی که قادر است دشوارترین قطعات فلسفهٔ هگل را شرح دهد، ولی نمی‌داند چگونه تخم مرغی را سرخ کند.

زندگی وارسی شده

یک دلیل مهم در تأیید مطالعهٔ فلسفه این است که سروکار فلسفه با مسائل بنیادینی است که به معنای وجودمان مربوط می‌شود. بیش‌تر ما زمانی در زندگی خویش سؤالات فلسفی پایه‌ای را با خود درمیان می‌گذاریم. از کجا آمده‌ام؟ آمدنم بهر چه بود؟ آیا برهانی در اثبات وجود خدا هست؟ غرض و غایت زندگی ما چیست؟ حسن و قبح ریشه در چه دارد؟ آیا هرگز رواست قانون را زیر پا گذاریم؟ آیا ممکن است زندگی ما رؤیایی بیش نباشد؟ آیا ذهن یک چیز است و بدن یک چیز دیگر، یا این‌که ما سراپا موجوداتی مادی هستیم؟ پیشرفت علم چگونه است؟ هنر چیست؟ و سؤالاتی نظیر این‌ها.

غالب آن کسانی که فلسفه می‌خوانند این را مهم می‌دانند که هر کدام از ما چنین مسائلی را بررسی کنیم. حتی برخی از ایشان می‌گویند که زندگی وارسی نشده سزاوار زیستن نیست. استمرار بخشیدن به وجودی روزمره بی‌آن‌که هرگز اصولی را که این وجود بر آن‌ها استوار است بررسی و سبک و سنگین کنیم مثل این است که ماشینی را برانیم که هیچ‌گاه به آن رسیدگی نکرده‌ایم. ممکن است اطمینان شما به ترمز، فرمان و موتور ماشین موجه باشد، زیرا تا به حال همواره به قدر کفایت خوب کار کرده‌اند؛ ولی این هم

ممکن است که اطمینان شما به کلی ناموجه باشد: شاید ترمز ماشین خراب باشد و درست موقعی که بیش از هر وقت به آن نیاز دارید دست شما را در حنا بگذارد. همین طور اصولی هم که زندگی شما بر پایهٔ آن‌ها استوار است ممکن است کاملاً صواب باشند، ولی تا زمانی که آن‌ها را بررسی نکرده‌اید، نمی‌توانید در این باره خاطرجمع باشید.

به هر روی، حتی اگر در صحت مفروضاتی که پایه‌های زندگی شما هستند به طور جدی تردید نورزید، چه بسا با استفاده نکردن از قوهٔ تفکرتان زندگی خود را بی‌مایه و بی‌برگ‌وبار کنید. کثیری از مردم در میان نهادن این پرسش‌های اساسی را با وجود خویش یا زحمتی بسیار شاق می‌دانند یا آن را بسیار تشویش‌زا احساس می‌کنند: ای بسا که آن‌ها به تعصبات خویش دل خوش دارند و راضی‌اند. ولی هستند دیگرانی که شعلهٔ اشتیاقی سوزان به یافتن جواب‌هایی برای این سؤالات فلسفیِ طاقت‌سوز در وجود آن‌ها زبانه می‌کشد.

یادگیری تفکر

دلیل دیگری که می‌توان در تأیید مطالعهٔ فلسفه آورد بدین قرار است که این کار راه مناسبی است برای آن‌که بیاموزیم چگونه به طرزی روشن‌تر در بارهٔ طیف گسترده‌ای از موضوعات تفکر کنیم. روش تفکر فلسفی در بسیاری از موقعیت‌های گوناگون سودمند می‌افتد، زیرا با تحلیل استدلال‌های له و علیه هر موضعی مهارت‌هایی را فرامی‌گیریم که قابل انتقال به سایر ساحت‌های زندگی است. شمار فراوانی از کسانی که فلسفه می‌خوانند تا آن‌جا پیش می‌روند که مهارت‌های فلسفی خویش را در مشاغلی متنوع، از کارهای حقوقی گرفته تا برنامه‌نویسی کامپیوتر، حرفهٔ مشاور مدیر، کارمندی و روزنامه‌نگاری ــ همهٔ زمینه‌هایی که در آن‌ها وضوح اندیشه سرمایه‌ای است عظیم ــ به‌کار می‌بندند. به علاوه، فلاسفه هنگامی که به سراغ هنرها می‌روند

از بینش‌هایی که در بارهٔ خصوصیات وجود آدمی حاصل می‌کنند بهره می‌گیرند: شماری از فلاسفه رمان‌نویسان، ناقدان، شاعران، فیلمسازان و نمایشنامه‌نویسان موفقی نیز بوده‌اند.

لذت

توجیه دیگری برای مطالعهٔ فلسفه بدین قرار است که فلسفه به نزد جمع کثیری از افراد فعالیتی است بسیار لذت‌بخش. در بارهٔ این دفاع از فلسفه باید مطلبی را متذکر شد. خطر آن این است که امکان دارد به این معنا گرفته شود که فلسفه را تا مرتبهٔ فعالیتی همسنگ حل جدول کلمات متقاطع پایین می‌آوریم. پاره‌ای اوقات به نظر می‌رسد که رویکرد فلاسفه به موضوع خویش شباهت بسیاری به این کار دارد. شماری از فلاسفهٔ حرفه‌ای خاطر خود را به حل معماهای منطقی مبهمی مشغول می‌دارند آن هم به طوری که این کار را به خودی خود مقصود خویش قرار می‌دهند، و راه‌حل‌های خود را در نشریه‌های پیچیده و غامض منتشر می‌کنند. در نقطهٔ مقابل آن‌ها، برخی فلاسفهٔ دانشگاهی خود را مشتغل به «شغلی» می‌دانند، و نوشته‌هایی انتشار می‌دهند که غالباً میانمایه است آن هم تنها به این سبب که این کار راه «ترقی» و ارتقای مقام را برایشان هموار می‌کند (مقدار نوشته‌های انتشار یافتهٔ این افراد عاملی تعیین‌کننده در ارتقای مقام ایشان است). آن‌ها از مشاهدهٔ نامشان که به زیور طبع آراسته شده و همین طور از افزایش حقوق و وجهه‌ای که ملازم با ارتقای شغلی است غرق سرور می‌شوند. با این حال، از بخت نیک، بسیاری از فلاسفه فراتر از این سطح منزل دارند.

آیا فلسفه دشوار است؟

معمولاً فلسفه را موضوعی دشوار می‌دانند. فلسفه قرین دشواری‌های گوناگونی است که البته پاره‌ای از آن‌ها قابل اجتناب است.

در درجهٔ اول، این حرفِ حقی است که لازمهٔ [پرداختن به] کثیری از مسائلی که فلاسفهٔ حرفه‌ای با آن‌ها سروکار دارند بهره‌مندی از معلوماتی سطح بالا در زمینهٔ تفکر انتزاعی و نظری است. با این حال، این حرف کمابیش در مورد همهٔ مشغله‌های فکری صدق می‌کند: از این حیث فلسفه با فیزیک، نقد ادبی، برنامه‌نویسی کامپیوتری، زمین‌شناسی، ریاضیات یا تاریخ فرقی ندارد. همانند آنچه در مورد این موضوعات و سایر عرصه‌های دانشِ آدمی مصداق دارد، نباید دشواری نوآوری‌های اساسی در این موضوع را بهانه کنیم و روا نداریم که افراد عادی از پیشرفت‌هایی که در آن حاصل شده است خبر بگیرند، و نیز مانع از آن شویم که روش‌های بنیادی این پیشرفت‌ها را بیاموزند.

با این حال، دشواری دیگری با فلسفه قرین است که از لونی دیگر است و می‌توان از آن دوری جست. فلاسفه همواره نویسندگان خوبی نیستند. شمار فراوانی از آن‌ها در انتقال آرا و افکار خود به غایت بی‌مایه‌اند. گاهی این وضع ناشی از آن است که ایشان فقط علاقه دارند جمع بسیار کوچکی از خوانندگان اهل فن را مخاطب قرار دهند؛ گاهی نیز بدان سبب است که آن‌ها بی‌جهت زبان تخصصی پیچیده‌ای را به‌کار می‌برند که به راحتی کسانی را که با آن آشنایی ندارند به ورطهٔ سردرگمی گرفتار می‌کند. کاربرد اصطلاحات تخصصی سودمند است از این حیث که دیگر مجبور نیستیم هر بار که مفاهیم خاصی را استفاده می‌کنیم آن‌ها را شرح دهیم. ولی از بخت بد، در میان فلاسفهٔ حرفه‌ای این تمایل وجود دارد که از اصطلاحات تخصصی به خاطر خودِ آن‌ها استفاده کنند؛ جمع کثیری از آنان با وجود این‌که برای عبارت‌های لاتین معادل‌های انگلیسی بسیار خوبی در دست داریم، باز هم آن عبارت‌ها را به‌کار می‌برند. بندی که رگبار واژه‌های ناآشنا بر آن باریده و واژه‌های آشنایش هم به اشکالی نامأنوس به‌کار رفته‌اند می‌تواند خواننده را به هول و وحشت دچار سازد. به نظر می‌رسد برخی فلاسفه به زبانی حرف می‌زنند و

می‌نویسند که دستپخت خودشان است. این کار ممکن است باعث شود که فلسفه موضوعی بسیار دشوارتر از آن چیزی که واقعاً هست در نظر آید.

من در این کتاب سعی کرده‌ام از کاربرد زبان تخصصیِ غیرلازم بپرهیزم، و همچنان که مطلب را پیش می‌برم همهٔ اصطلاحات ناآشنا را شرح می‌کنم. این شیوه، واژگان بنیادی فلسفه را که برای سر درآوردن از برخی نوشته‌های فلسفیِ دشوارترِ پیشنهاد شده در فهرست انتهای هر فصل لازم است، در اختیارتان می‌گذارد.

حدود و ثغور میدان عمل فلسفه

برخی طلّاب فلسفه انتظارات هنگفتی از این رشته دارند که با عقل جور در نمی‌آید. آن‌ها چشم دارند که فلسفه به ایشان تصویری کامل و تمام‌نما از وضع دشوار آدمی عرضه بدارد. تصور آن‌ها این است که فلسفه معنای زندگی را برایشان عیان خواهد ساخت، و جمیع جوانب وجود پیچیدهٔ ما را برایشان تعلیل و تبیین خواهد کرد. ولی هر چند مطالعهٔ فلسفه می‌تواند روشنگر پرسش‌هایی بنیادی در بارهٔ زندگی ما باشد، این کار از توان آن خارج است که تصویری تمام‌نما، اگر اساساً چنین چیزی در کار باشد، به ما ارزانی کند. مطالعهٔ فلسفه جای مطالعهٔ هنر، ادبیات، تاریخ، روان‌شناسی، مردم‌شناسی، جامعه‌شناسی، سیاست و علم را نمی‌گیرد. این موضوعات یا رشته‌های متفاوت وجوهی متفاوت از حیات آدمی را در کانون توجه خود قرار می‌دهند و بینش‌هایی متفاوت عرضه می‌دارند. بعضی از وجوه زندگی ما تن به تحلیل فلسفی، و شاید تن به هیچ قسم تحلیل دیگری نیز، نمی‌سپارد. پس این نکته مهم است که نباید از فلسفه توقع بیش از حد داشته باشیم.

چگونه از این کتاب استفاده کنید؟

قبلاً بر این معنا تأکید نهادم که فلسفه قِسمی فعالیت است. بدین قرار نباید این

کتاب را به طرزی انفعالی خواند. بله، می‌توان استدلال‌های به‌کار رفته در آن را به سادگی از بر کرد، ولی صِرف این کار به معنای فراگیری فلسفه‌ورزی نیست، گرچه شناختی صائب در خصوص بسیاری از استدلال‌های اساسی که فیلسوفان به‌کار می‌برند فراهم می‌آورد. خوانندهٔ ایده‌آل این کتاب آن را با نظری انتقادی می‌خواند، و پیوسته در استدلال‌های به‌کار رفته در آن شبهه و تردید می‌افکند، و استدلال‌های خلافِ آن‌ها را از اندیشه‌اش دور نمی‌دارد. قصد و غرضی که در پس این کتاب نهفته، این است که تفکر را برانگیزد، نه این‌که جایگزین آن شود. اگر آن را با نظری انتقادی بخوانید، بی‌تردید مطالب فراوانی پیدا می‌کنید که با آن‌ها از در مخالفت درآیید و در این روند باورهای خود را پالایش می‌کنید.

گرچه سعی کرده‌ام همهٔ فصل‌ها را طوری بنویسم که برای خواننده‌ای که تا به حال هرگز فلسفه نخوانده است قابل فهم باشد، ولی بعضی فصل‌ها دشوارترند. اغلبِ مردمان لااقل به مسئلهٔ وجود داشتن یا وجود نداشتن خداوند عنایت داشته‌اند، و براهین منکران و مؤمنان را طرف توجه قرار داده‌اند ــ بنابراین، سر در آوردن از مطالب فصل مربوط به خدا باید نسبتاً آسان باشد. در مقابل، قلیلند نافیلسوفانی که در باب پاره‌ای از موضوعات بررسی شده در فصل‌های مربوط به جهان خارج و ذهن، و در قسمت‌های انتزاعی‌تر فصلِ مربوط به حسن و قبح [یا درستی و نادرستی اخلاقی] به طور مبسوط تفکر کرده باشند. خواندن این فصل‌ها، علی‌الخصوص آن‌که مربوط به ذهن است، شاید وقت بیش‌تری بگیرد. توصیهٔ من به شما این است که به جای آن‌که به آرامی قسمت به قسمت پیش بروید ــ خطر این شیوه آن است که در جزئیات غرق شوید بدون این‌که نحوهٔ ارتباط استدلال‌های گوناگون را با یکدیگر دریابید ــ در آغاز فصل‌ها را تورقی کنید، و بعد به قسمت‌های خاصی که برایتان جذاب است برگردید.

یک موضوعِ آشکار وجود دارد که این کتاب ممکن بود آن را شامل شود،

ولی در کتاب نیامده است: منطق. به این دلیل منطق را کنار گذاشتم که حوزه‌ای است تخصصی‌تر از آن‌که بشود در کتابی با این حجم و با این سبک به طرزی رضایت‌بخش به آن رسیدگی کرد.

این کتاب برای دانشجویان در راه استوار کردن نهالِ آنچه در کلاس‌های درس می‌آموزند سودمند می‌افتد و نیز آن‌ها را در نگارش مقاله‌های تحقیقی یاری می‌دهد: من خلاصه‌ای از رویکردهای عمدهٔ فلسفی به هر موضوع را در کنار شماری از انتقادهایی که نسبت به آن‌ها اقامه کرده‌اند بیان می‌کنم. از این‌ها می‌توان برای نگارش مقاله‌های تحقیقی ایده گرفت و به این وجه به راحتی تاراجشان کرد.

منابعی برای مطالعهٔ بیش‌تر

من عمداً منابع مختصری را برای مطالعهٔ بیش‌تر پیشنهاد کرده‌ام: تنها متونی را در این فهرست گنجانده‌ام که با تمام وجود می‌توانم آن‌ها را به نوآموزان فلسفه توصیه کنم.

خودِ من مجموعه‌ای از مقالات و منتخبات را گردآوری کرده‌ام به این منظور که مکمل کتاب حاضر باشد:

Philosophy: Basic Readings (London: Routledge, 1999).

ساختار این کتاب [از حیث فصل‌بندی] مانند الفبای فلسفه است. کتاب جان کاتینگم منتخبی از متون [فلسفی] است که جهت‌گیری تاریخی آن بیش‌تر است:

John Cottingham(ed.) *Western Philosophy: An Anthology* (Oxford: Blackwell, 1996).

کتاب تامس نیگل پیش‌درآمدی مختصر و روح‌انگیز بر فلسفه است:

Thomas Nagel, *What Does It All Mean?* (Oxford: Oxford University ‘Press, 1987).

کتاب بریان مگی پیش‌درآمد خوبی است بر تاریخ فلسفه. این کتاب مشتمل بر گفتگوهایی است با شماری از فلاسفهٔ امروز در بارهٔ فلاسفهٔ گذشته، و بر اساس مجموعه‌ای تلویزیونی به همین نام در شبکهٔ بی. بی. سی. تدوین شده است:

Bryan Magee, *The Great Philosophers* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

[ترجمهٔ فارسی: بریان مگی، فلاسفهٔ بزرگ (آشنایی با فلسفهٔ غرب)، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲).]

کتاب استیون پریست خلاصهٔ بسیار بیّن آرای برخی از مهم‌ترین فلاسفهٔ انگلیسی از قرن هفدهم تا میانهٔ قرن بیستم است:

Steven Priest , *The British Empiricists*(London: Penguin, 1990).

اثر راجر اسکروتن مروری است مختصر بر [آرای] فلاسفهٔ بزرگ از دکارت تا ویتگنشتاین:

Roger Scruton, *A Short History of Modern Philosophy* (London: Routledge, 1989).

در این کتاب به بیست و چهار کتاب مهم فلاسفه، از جمهوری افلاطون تا نظریهٔ عدالت راولز پرداخته‌ام:

Philosophy: The Classics (London: Routledge, 1998).

[ترجمهٔ فارسی: نایجل واربرتون، آثار کلاسیک فلسفه، ترجمهٔ مسعود علیا (تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۲).]

واژه‌نامهٔ آنتونی فلو در مقام اثری مرجع مفید است:

Anthony Flew(ed.), *A Dictionary of Philosophy* (London: Pan, 1979).

همچنین است واژه‌نامهٔ اِی.آر.لیسی:

A. R. Lacey, *A Dictionary of Philosophy* (London: Routledge, 1976).

کتاب زیر هم پیش‌درآمدهای مفیدی بر حوزه‌های اصلی فلسفه و [آرای] منتخبی از متفکران بزرگ به دست می‌دهد:

Nicholas Bunnin and E.P. Tsui-James(eds.), *The Blackwell Companion to Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1996).

اگر به کتابخانهٔ خوبی دسترسی دارید کتاب کریگ مسلماً شایستهٔ مراجعه است. این کتاب مدخل‌های جامع و روزآمدی در بارهٔ همهٔ موضوعات اصلی فلسفه در بردارد:

Edward Craig (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy* (London: Routledge,1998).

برای کسانی که به روش‌های فلاسفه در استدلال و احتجاج علاقه دارند کتاب‌های مناسبی وجود دارد از جمله:

Nigel Warburton , *Thinking from A to Z* (London: Routledge, 1996)

Anthony Weston , *A Rulebook for Arguments* (Indianapolis: Hackett, 2nd edn, 1992)

Anne Thomson, *Critical Reasoning* (London: Routledge, 1996); and Alec Fisher, *The Logic of Real Arguments* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

دو کتاب دیگر در این زمینه هست که هر دو نایابند ولی می‌شود آن‌ها را از کتابخانه‌ها تهیه کرد:

Anthony Flew , *Thinking about Thinking* (London: Fontana, 1975); and Robert H.Thouless, *Straight and Crooked Thinking* (London: Pan, 1974).

مقالهٔ جرج اروِل در موضوع واضح‌نویسی و دلیل اهمیت آن بسیار خواندنی است:

George Orwell, "Politics and the English Language", in *The Penguin Essays of George Orwell* (London: Penguin,1990).

برای آگاهی از توصیه‌های عملی در این زمینه کتاب‌های زیر را، که هر دو طراز اول هستند، امتحان کنید:

Ernest Gowers, *The Complete Plain Words* (London: Penguin,1962), and Dianè Collinson, Gillian Kirkup , Robin Kyd and Lynne Slocombe, *Plain English* (Milton Keynes: Open University Press, 2nd edn, 1992).

مجموعه‌ای از دوره‌های آموزش از راه دور در زمینهٔ فلسفه در اُپن یونیورسیتی [دانشگاه آزاد] (Open University) دایر است. برای کسب اطلاعات بیش‌تر با این نشانی مکاتبه کنید:

Course Enquiry Service , The Open University, FREE POST, PO Box 625, Milton Keynes, MK7 6AA, United Kingdom.

۱

خدا

آیا خدا وجود دارد؟ این پرسشی بنیادی است، پرسشی که بیش‌ترِ ما زمانی در زندگی خویش آن را با خود در میان نهاده‌ایم. پاسخی که هر کدام از ما به این پرسش می‌دهیم نه تنها بر نحوهٔ کردارمان اثر می‌گذارد، بلکه چگونگی درک و تفسیرمان از جهان هستی، و پیش‌بینی‌مان در بارهٔ آینده را هم تحت تأثیر قرار می‌دهد. اگر خدا وجود داشته باشد، آن‌گاه چه بسا وجود آدمی غایتمند باشد، و حتی می‌توانیم به حیات جاویدان امید ببندیم. در غیر این صورت، باید خودمان معنایی برای زندگی خویش بیافرینیم: زندگی ما از خارج معنایی حاصل نخواهد کرد، و احتمالاً مرگ فرجامِ کار است.

فلاسفه هنگامی که به دیانت توجه می‌کنند، معمولاً استدلال‌های گوناگونی را که در اثبات و انکار وجود خداوند اقامه شده است سبک و سنگین می‌کنند. آن‌ها ارزش و اعتبار قرائن را می‌سنجند و از سرِ باریک‌بینی و دقت در ساختمان و استلزامات آن استدلال‌ها نظر می‌کنند. نیز مفاهیمی مانند ایمان و اعتقاد را محل بررسی قرار می‌دهند تا ببینند آیا می‌توانند از نحوهٔ سخن گفتنِ مردمان در بارهٔ خداوند سر دربیاورند.

آغازگاه بخش اعظم فلسفهٔ دین آیینی است بسیار عام و کلی در بارهٔ ذاتِ باری که به «خداباوری»[1] معروف است. این نگرش دایر است بر این‌که

1. theism

خدایی یکتا وجود دارد، و او قادر مطلق (توانا به هر کاری)، عالِم مطلق (دانا به هر چیزی) و خیر اعلی (خیر مطلق) است. اغلب مسیحیان، یهودیان و مسلمانان به یکسان قائل به این دیدگاهند. من در این‌جا به دیدگاه مسیحیت در بارهٔ خداوند می‌پردازم، هر چند اغلب این استدلال‌ها به یکسان شامل حال سایر ادیان خداباور نیز می‌شود، و پاره‌ای نیز به هر دینی مربوط است.

اما آیا این خدایی که خداباوران توصیفش می‌کنند به واقع وجود دارد؟ آیا می‌توانیم وجود او را بر کرسی اثبات بنشانیم؟ براهین بسیار و گوناگونی به منظور اثبات وجود خداوند اقامه کرده‌اند. من در این فصل مهم‌ترین آن‌ها را بررسی می‌کنم.

برهان[1] نظم

یکی از رایج‌ترین براهین اثبات وجود خدا «برهان نظم»[2] (یا اتقان صنع) نام دارد که گاهی نیز آن را به عنوان «برهان غایت‌شناختی»[3] (برگرفته از واژهٔ یونانی «telos» به معنای «غایت» یا «مقصود») می‌شناسند. تقریر این برهان چنین است: اگر در جهان طبیعت به پیرامون خویش نظر بیندازیم، لاجرم متوجه می‌شویم که چگونه هر چیزی در آن با عملکرد خود وفاق و مناسبت دارد: هر چیزی گواهی می‌دهد که از سر تدبیر طراحی شده است. بدین قرار فرض می‌کنند که این امر وجود پروردگار را به ثبوت می‌رساند. به طور مثال، اگر چشم انسان را بررسی کنیم، می‌بینیم که تا چه پایه همهٔ اجزای کوچک آن با هم جفت و جور شده‌اند و سازگارند، به طوری که یکایک این اجزا

---

۱. کاربرد واژهٔ «برهان» در این‌جا خالی از مسامحه نیست، ولی به دلیل کثرت استعمال این واژه در مباحث اثبات وجود خداوند، بهتر دیدیم که آن را به همین صورت به‌کار ببریم. با این حال، هر جا که نویسنده معنای دقیق برهان را در مد نظر داشته، معادل انگلیسی آن (proof) را در پانوشت آورده‌ایم. ـ م.

2. design argument   3. teleological argument

به طرزی مقرون به ظرافت، مناسب کاری هستند که علی‌الظاهر چشم برای آن آفریده شده است، یعنی مناسبِ دیدنند.

قائلان به برهان نظم، مانند ویلیام پِیلی (۱۷۴۳-۱۸۰۵)، مدعی هستند که پیچیدگی و کارآیی موجودات عالم طبیعت نظیر چشم لزوماً گواه آن است که خداوند آن‌ها را مدبرانه طراحی کرده و نظم بخشیده است. و الّا چگونه ممکن است این طور که هستند در وجود آمده باشند؟ درست همان طور که با دیدن ساعت می‌توانیم بگوییم که طرح آن را ساعت‌سازی ریخته، آن‌ها نیز به همین نهج استدلال می‌کنند که با مشاهدهٔ چشم می‌توانیم بگوییم که «خدایی به کردار ساعت‌ساز»، آن را طراحی کرده است. مثل این است که خداوند بر روی همهٔ چیزهایی که آفریده، مهر و نشان خود را برجا نهاده است.

این برهانی است که از معلول به علت آن می‌رسد: ما به معلول (ساعت یا چشم) نظر می‌دوزیم، و با بررسی آن سعی می‌کنیم بگوییم که علت آن چه بوده است (ساعت‌ساز یا خدایی به کردار ساعت‌ساز). برهان یاد شده بر این رأی استوار است که شیئی نظیر ساعت که نشانه‌های طرح و تدبیر در آن پیداست از پاره‌ای جهات به شیئی طبیعی نظیر چشم شباهتِ بسیار دارد. این قسم استدلال، که بر شباهت میان دو چیز تکیه می‌کند، به استدلال تمثیلی[1] مشهور است. استدلال تمثیلی بر این اصل استوار است که اگر دو چیز از برخی جهات به هم شباهت داشته باشند، به اغلبِ احتمال از سایر جهات نیز شبیه یکدیگرند.

آن‌هایی که برهان نظم را تصدیق می‌کنند به ما می‌گویند که به هر جا نظر می‌اندازیم، علی‌الخصوص به عالَم طبیعت ــ درختان، صخره‌ها، حیات وحش، ستارگان یا هر چیز دیگر ــ دلیل دیگری بر وجود خدا پیدا می‌کنیم. از آن‌جایی که این چیزها در قیاس با ساعت به مراتب استادانه‌تر و مدبرانه‌تر

---

1. argument from analogy

ساخته شده‌اند، خدایِ همچون ساعت‌ساز باید هوشمندتر و مدبرتر از انسان ساعت‌ساز باشد. در واقع، خدایِ همچون ساعت‌ساز باید بسیار قادر و بسیار مدبر و دانا باشد، به طوری که معقول است مسلم بگیریم که او کسی نیست الّا خدایی که خداباوران سنتاً توصیفش کرده‌اند.

با این همه، دلایلی قوی در رد برهان نظم اقامه شده که غالباً حاصل کار فیلسوفی به نام دیوید هیوم (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶) در این دو اثر اوست: مکالماتی در بارهٔ دین طبیعی،[1] که پس از مرگ او منتشر شد، و بخش یازدهم تحقیق در بارهٔ فهم آدمی.

نقد برهان نظم

ضعف تمثیل

یکی از ایرادهایی که به برهان نظم گرفته‌اند این است که برهان یاد شده بر تمثیلی سست و ضعیف استوار است. این برهان فرض را بر آن می‌گذارد که میان اشیای طبیعی و اشیای مصنوع شباهت حائز اهمیت و معناداری هست. ولی باز با استفاده از همان مثال بالا، [باید گفت] مشخص نیست که چشم آدمی از هر وجه مهمی شبیه ساعت باشد. استدلال‌های تمثیلی بر این فرض استوارند که میان طرفین تمثیل شباهت چشمگیری هست. اگر این شباهت کمرنگ یا ضعیف باشد، نتایجی هم که بر بنیاد این مقایسه گرفته می‌شود به همان نسبت سست و ضعیف خواهد بود. بر این اساس، به طور مثال، ساعت مچی و ساعت جیبی آن اندازه به هم شباهت دارند که مجاز باشیم باور کنیم هر دوی آن‌ها را ساعت‌سازان پدید آورده‌اند. ولی با این‌که میان ساعت و چشم شباهتی هست ـ هر دو پیچیده‌اند و کارهای خاص خودشان را انجام

1. *Dialogues Concerning Natural Religion*

می‌دهند ـ این شباهت شباهت ناچیزی بیش نیست، و به همان نسبت، هر قسم نتیجه‌ای که بر بنیاد این تمثیل گرفته شود به تبع آن ناچیز خواهد بود.

تکامل

در پاسخ به این‌که چرا جانوران و گیاهان تا این پایه با عملکردهایشان به خوبی سازگاری و مناسبت دارند وجود خدایِ همچون ساعت‌ساز یگانه تعلیل ممکن نیست. علی‌الخصوص نظریهٔ تکامل از طریق انتخاب طبیعی که از آنِ چارلز داروین (۱۸۰۹-۱۸۸۲) است و در کتاب منشأ انواع[1] (۱۸۵۹) شرح آن آمده، تعلیل دیگری از این پدیدار به دست می‌دهد که قبول عام پیدا کرده است. داروین نشان داد که چگونه آن جانوران و گیاهانی که بهتر از سایرین، از طریق روند بقای اصلح، با محیط خویش انطباق یافتند زنده ماندند و خصوصیاتشان را به نژاد خود منتقل کردند. دانشمندان متأخر توانسته‌اند سازوکار تکامل را برحسب ژن‌هایی که از راه توارث انتقال پیدا می‌کنند توضیح دهند. این روند به تفصیل معلوم می‌دارد که چگونه این مایه سازگاری‌های اعجاب‌انگیز با محیط که در مُلک جانوران و نباتات دیده می‌شود پیدا آمده است، بدون آن‌که نیاز باشد مفهوم خدا را وارد میدان کنیم.

البته نظریهٔ داروین به هیچ عنوان دلیلی در رد وجود خدا نیست ـ در واقع، جمع کثیری از مسیحیان آن را بهترین تعلیلی می‌دانند که نشان می‌دهد چگونه شد که گیاهان، جانوران و انسان‌ها وضع و حال کنونی خود را پیدا کردند: ایشان عقیده دارند که خداوند خالق سازوکار خودِ تکامل بوده است. با وجود این، نظریهٔ داروین از قوت برهان نظم می‌کاهد زیرا همان معلول‌ها را بدون بردن نامی از خداوند به عنوان آفریدگار آن‌ها تبیین می‌کند. وجود نظریه‌ای از این دست در بارهٔ سازوکار انطباق زیستی مانع از آن می‌شود که برهان نظم، برهانی قاطع در اثبات وجود خداوند باشد.

---

1. *The Origin of Species*

محدودیت‌های نتیجه‌گیری

گیریم که، باوجود ایرادهایی که تا این‌جا متذکر شدیم، برهان نظم را همچنان قانع‌کننده بدانید، ولی باید توجه داشته باشید که این برهان وجود خدایی یگانه، قادر مطلق، عالِم مطلق و خیر مطلق را به ثبوت نمی‌رساند. بررسی باریک‌بینانهٔ برهان نظم معلوم می‌دارد که این برهان از جهاتی دچار محدودیت است.

اول از همه این‌که برهان نظم در اثبات توحید[1] ــ اعتقاد به این‌که تنها یک خدا وجود دارد ــ کاملاً ناکام می‌ماند. حتی اگر بپذیرید که جهان و هر چه در آن است به روشنی گواهی می‌دهد که حاصل طرح و تدبیری است، دلیل متقنی ندارید که اعتقاد آورید این‌ها را جملگی خدایی واحد در وجود آورده است. خلاف ممکنات نیست که گروهی خدایان فروپایه‌تر با همکاری خویش طرح این جهان را ریخته باشند. از همه چیز که بگذریم، مصنوعات پیچیدهٔ آدمی همانند آسمان‌خراش‌ها، اهرام، موشک‌های فضایی و نظایر آن‌ها حاصل کار گروه‌هایی از افراد است، پس به طور قطع اگر این تمثیل را تا نتیجهٔ منطقی‌اش دنبال کنیم، به این اعتقاد می‌رسیم که جهان را گروهی از خدایان دست در دست هم طراحی کرده و در وجود آورده‌اند.

دوم این‌که برهان نظم لزوماً مؤید این رأی نیست که طراح (یا طراحان) [جهان] قادر مطلق است. می‌توان به طرزی موجه دلیل آورد که در جهان شماری «خطا در طراحی» وجود دارد. به طور مثال، چشم آدمی به نزدیک‌بینی، و به آب مروارید در پیری گرایش دارد ــ که به سختی می‌شود باور کرد آفریدهٔ صانعی قادرِ مطلق باشد که می‌خواهد بهترین جهان ممکن را خلق کند. این مشاهدات چه بسا شماری از افراد را به جانب این تصور رهنمون شوند که طراح عالم هستی قادر مطلق نیست؛ سهل است، خدایی

---

1. monotheism

است، یا خدایانی هستند، نسبتاً ناتوان، یا شاید خدایی است جوان که توانایی‌های خود را محک می‌زند. شاید طراح و مدبر عالم هستی اندکی بعد از آفرینش جهان مرده است و این امکان را فراهم آورده که عالم هستی از عیار هماهنگی خود بکاهد. برهان نظم دست‌کم همان قدر که در اثبات وجود خدایی که خداباوران توصیفش می‌کنند قرائنی عرضه می‌دارد، در تأیید این نتایج هم قرائنی به دست می‌دهد. پس این برهان به تنهایی نمی‌تواند ثابت کند که خدای خداباوران، و نه خدایی از جنسی دیگر یا خدایانی چند، وجود دارد.

و سرانجام در بارهٔ این مسئله که آیا طراح عالم هستی دانای مطلق و خیر مطلق است، کثیری از مردمان عقیده دارند میزان شرّی که در جهان هست اعتبار این نتیجه‌گیری را خدشه‌دار می‌کند. دامنهٔ این شر از سنگدلی آدمی، قتل و شکنجه تا رنجی که بلایای طبیعی و امراض موجب آن می‌شوند گسترده است. اگر، آن طور که برهان نظم می‌گوید، بنا باشد در پیرامون خویش نظر کنیم تا شواهد و قرائن فعل خداوند را ببینیم، بسیاری از مردم دشوار می‌توانند بپذیرند که آنچه می‌بینند ثمرهٔ کردار آفریدگاری خیرخواه است. خدایی که دانای مطلق باشد به وجود شر عالِم است؛ خدایی که قادر مطلق باشد می‌تواند از وقوع شر جلوگیری کند؛ و خدایی که خیر مطلق باشد اراده نمی‌کند که شر را در وجود آورد. ولی رخداد شر همچنان به قوت خود باقی است. فلاسفه در باب این ایراد جدی در خصوص اعتقاد به خدای خداباوران بحثِ فراوان کرده‌اند. ایراد یادشده به «مسئلهٔ شر» معروف است. در قسمت بعد آن را، به همراه چند راه حل نافرجامی که برایش پیشنهاد کرده‌اند، به طور مبسوط بررسی می‌کنیم. در این‌جا مسئلهٔ شر دست‌کم باید ما را در خصوص دعاوی دایر بر این که برهان نظم دلیل قاطعی است بر وجود خدایی متصف به اعلی درجهٔ خیر، به جانب احتیاط سوق دهد.

همان طور که از این بحث می‌توان پی برد، برهان نظم، در بهترین حالت،

تنها می‌تواند ما را به این نتیجهٔ بسیار محدود رهنمون شود که جهان هستی و مافیها ساختهٔ چیزی یا کسی است. از این حد فراتر رفتن معنایش این است که از حدود نتایجی که می‌توانیم منطقاً از این برهان بگیریم پا فراتر بگذاریم.

اصل انسان‌نگر

با وجود دلایل محکمی که در رد برهان نظم آورده‌اند، برخی متفکران متأخر در صدد برآمده‌اند از یک صورت این برهان که به «اصل انسان‌نگر»[1] مشهور است دفاع کنند. مطابق این رأی، احتمال این‌که جهان موجد بقا و تکامل آدمی شده باشد به قدری ناچیز است که مجازیم نتیجه بگیریم که جهان آفریدهٔ معماری الهی است. از این منظر، این واقعیت که آدمیان تکامل یافته‌اند و باقی مانده‌اند برهانی است که وجود خداوند را برای ما ثابت می‌کند. خدا باید اوضاع و احوال مادی را در جهان ما هدایت و آن‌ها را به دقت تنظیم کرده باشد تا امکان تکاملِ دقیقاً این شکل از حیات فراهم آمده باشد. مؤید این رأی آن دسته از تحقیقات علمی است که طیف محدود شرایط آغازین مناسب برای جهانی را نشان می‌دهند که در آن پیدایش حیات اصولاً ممکن است.

نقد اصل انسان‌نگر

ایراد مبتنی بر بخت‌آزمایی

ایراد بزرگی به برهانِ اصل انسان‌نگر وارد است. فرض کنید شما یک بلیت بخت‌آزمایی در سطح ملی خریده‌اند. شاید میلیون‌ها بلیت وجود داشته باشد، ولی فقط [صاحب] یکی از آن‌ها برنده می‌شود. بنا بر محاسبات آماری، بسیار بعید است که آن یک نفر شما باشید. ولی این خلاف ممکنات

1. anthropic principle

نیست. با این حال، اگر شما برنده شوید، این امر چیزی جز بخت نیکتان را ثابت نمی‌کند: از این واقعیت که، در میان همهٔ آن میلیون‌ها بلیت بازنده، بلیت شما برنده شده است لازم نمی‌آید که این امر ضرورتاً حاصل چیزی جز انتخابی تصادفی بوده باشد. چه بسا، اگر اهل خرافات باشید، بر این واقعیت که شما برندهٔ بخت‌آزمایی شده‌اید انواع و اقسام معانی را حمل کنید. ولی هر چیزی که از لحاظ آمار و احتمالات نامحتمل است باز هم ممکن است رخ دهد. اشتباه طرفداران اصل انسان‌نگر این است که فرض را بر این می‌گذارند که وقتی چیزی نامحتمل رخ می‌دهد لزوماً باید تبیینی پذیرفتنی‌تر از این وجود داشته باشد که بگوییم آن چیز به طور طبیعی حادث شده است. ما می‌توانیم حضور خود را در این گوشهٔ عالم بدون توسل به علل فوق طبیعی به صورتی مناسب تبیین کنیم. تعجبی ندارد که ما در جهانی به سر می‌بریم که در آن شرایط دقیقاً برای پیدایش موجوداتی از نوع ما مناسب بوده است، زیرا به هیچ وجه محتمل نبود که ما در جای دیگری پیدا بیاییم. پس این واقعیت که ما در این گوشه از عالم هستی به سر می‌بریم برهانی مؤید طرح و تدبیر خداوند نیست. به علاوه، اصل انسان‌نگر در برابر طیف انتقادهایی هم که بر صورت‌های سنتی برهان نظم وارد شده و قبلاً خطوط کلی آن‌ها را ترسیم کردیم آسیب‌پذیر است.

برهان علت اول

برهان نظم و اصل انسان‌نگر، که خود صورتی از همان برهان است، بر مشاهدهٔ بی‌واسطهٔ جهان تکیه دارند. به این عنوان فیلسوفان آن‌ها را براهین تجربی می‌نامند. در مقابل، «برهان علت اول»،[1] که گاهی نیز آن را «برهان جهان‌شناختی»[2] می‌نامند، تنها بر این واقعیت تجربی اتکا دارد که جهان وجود دارد، نه بر حقایق خاصی در بارهٔ چند و چون جهان.

---

1. first cause argument 2. cosmological argument

تقریر این برهان چنین است که هر چیزی علی‌الاطلاق معلول علتی است سابق بر آن: هیچ چیز بی‌علت از کتم عدم پیدا نیامده است. از آن جایی که می‌دانیم جهان وجود دارد، می‌توانیم با اطمینان خاطر این معنا را مسلم بگیریم که تمامت سلسلهٔ علت‌ها و معلول‌ها منجر به وجود جهانی شده است که اکنون شاهد آنیم. اگر این سلسله را تا منشأ آن پی بگیریم به علتی اصلی و مقدم می‌رسیم که همان علت اول است. آن طور که برهان علت اول به ما می‌گوید، این علت اول خداوند است.

با این حال، نسبت به این برهان نیز، مانند برهان نظم، انتقادهایی طرح شده است.

نقد برهان علت اول

برهانی که خود را نقض می‌کند

برهان علت اول از این فرض ابتدا می‌کند که هر چیزی معلول چیز دیگری است، ولی آن‌گاه با بیان این‌که خداوند همان علت اول است، خود را نقض می‌کند. هم می‌گوید که علت نامعلولی وجود ندارد، و هم مدعی است که یک علت نامعلول ــ یعنی خدا ــ در کار است. برهان یاد شده این پرسش را برمی‌انگیزد: «و علت خدا چیست؟»

آن که برهان علت اول را باور دارد چه بسا در مقام اعتراض بگوید که منظور قائلانِ به این برهان آن نیست که هر چیزی علتی دارد، بلکه مرادشان تنها این است که هر چیزی به استثنای خداوند دارای علتی است. ولی این حرف وضع را بهتر نمی‌کند. اگر بناست سلسلهٔ علت‌ها و معلول‌ها در جایی به فرجام رسد، چرا باید در خدا متوقف شود؟ مگر خلاف ممکنات است که این سلسله در جایی قبل‌تر، با پیدایيِ خود جهان، پایان پذیرد؟

نمی‌توان آن را برهان[1] نامید

برهان علت اول فرض را بر این می‌گذارد که ممکن نیست [سلسلهٔ] علت‌ها و معلول‌ها از ناحیهٔ علت به صورت آنچه اصطلاحاً تسلسل[2] نامیده می‌شود تا بی‌نهایت امتداد پیدا کند: سلسله‌ای که همچنان در زمان امتداد دارد و هرگز به انتها نمی‌رسد. برهان علت اول فرض می‌کند که علت اولی وجود داشته که همهٔ چیزهای دیگر را پدید آورده است. اما آیا به راستی این قول صادق است؟

اگر از برهانی مشابه در مورد آینده استفاده می‌کردیم، فرض را بر این می‌گذاشتیم که معلولی واپسین وجود دارد، معلولی که علت هیچ چیزی بعد از خودش نیست. ولی، با این‌که تصورش حقیقتاً دشوار است، به نظر معقول می‌رسد که [امتداد سلسلهٔ] علت‌ها و معلول‌ها را در آینده تا بی‌نهایت بدانیم، درست به همان وجه که بزرگ‌ترین عدد وجود ندارد زیرا همواره می‌توانیم به هر عددی که بزرگ‌ترین فرض شده است عددی بیفزاییم. اگر وجود سلسله‌ای بی‌نهایت [یا تسلسل] به هیچ روی ممتنع نیست، چرا سلسلهٔ معلول‌ها و علت‌ها در گذشته تا بی‌نهایت امتداد پیدا نکند؟

محدودیت‌های نتیجه‌گیری

حتی اگر برای این دو انتقادی که نسبت به برهان علت اول اقامه شده است، جوابی دست و پا کنیم، باز هم برهان یاد شده ثابت نمی‌کند که علت اول همان خدایی است که خداباوران توصیفش می‌کنند. در مقام نتیجه‌گیری از برهان علت اول، همانند برهان نظم، محدودیت‌های جدی وجود دارد.

قبل از هر چیز، راست است که علت اول برای آفرینش و به جنبش درآوردن سلسلهٔ علت‌ها و معلول‌هایی که به طور کلی منجر به جهانی شدند

---

1. proof		2. infinite regress

که اکنون می‌شناسیم احتمالاً قدرت بی‌اندازه داشته است. براین اساس، می‌توان این مدعا را توجیه کرد که برهان علت اول وجود خدایی بسیار قدرتمند، اگرنه قادر مطلق، را به ثبوت می‌رساند.

ولی برهان یادشده هیچ‌گونه قرینه و دلیلی بر وجود خدایی که دانای مطلق یا خیر مطلق باشد به دست نمی‌دهد. هیچ کدام از این صفات مقتضایِ ذات علت اول نیست. و، همان طور که در مورد برهان نظم مشاهده کردیم، هواداران برهان علت اول نیز همچنان باید با این اشکال دست و پنجه نرم کنند که چگونه خدایی متصف به صفات قادر مطلق، دانای مطلق و خیر مطلق می‌تواند این مایه شرّی را که در عالَم هست روا دارد.

برهان وجودی

«برهان وجودی»[1] با دو برهان قبلی در اثبات وجود خدا فرقِ بسیار دارد، از این جهت که به هیچ وجه بر قرائن و گواهان استوار نیست. همان طور که دیدیم، برهان نظم بر قرائنی در بارهٔ خصوصیت عالم و اشیا و جاندارانی که در آنند تکیه دارد؛ برهان علت اول نیازمند قرائن کم‌تری است. این برهان تنها استوار بر این مشاهده است که چیزی وجود دارد نه این‌که عدم بر همه جا حکمرواست. با این حال، برهان وجودی تلاشی است برای اثبات این معنا که وجود خداوند به حکم ضرورت از تعریف خداوند، یعنی وجود اعلی، لازم می‌آید. از آن جایی که این نتیجه را می‌توان پیش از تجربه استنباط کرد، برهان وجودی را برهانی پیشین می‌خوانند.

بر وفق برهان وجودی، خداوند به عنوان کامل‌ترین موجودِ قابل تصور تعریف می‌شود؛ یا بنا بر مشهورترین صورت این برهان، که آنسلمِ قدیس(۱۰۳۳-۱۱۰۹) آن را به دست داده، به عنوان «موجودی که برتر از آن

1. ontological argument

را نتوان تصور کرد». فرض می‌شود که یکی از ابعاد این کمال یا برتری، وجود است. موجودی کامل اگر وجود نداشته باشد، کامل نخواهد بود. در نتیجه، فرض بر این است که از تعریف خدا لازم می‌آید که او به حکم ضرورت وجود داشته باشد درست به همان وجه که از تعریف مثلث لازم می‌آید که مجموع زوایای داخلی آن ۱۸۰درجه باشد.

این برهان، که چند تن از فلاسفه، از جمله رُنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) در قسمت پنجم تأملات خویش، آن را به‌کار برده‌اند، قلیلی از مردم را به وجود خداوند قانع کرده است، ولی پی بردن به این‌که دقیقاً چه خطا یا خطاهایی در آن رخنه کرده، کار ساده‌ای نیست.

نقد برهان وجودی

نتایج نامعقول

یک انتقاد رایج نسبت به برهان وجودی این است که به نظر می‌رسد این برهان ما را مجاز می‌دارد از تعریف هر چیزی وجود آن را نتیجه بگیریم. به طور مثال، در کمال سهولت می‌توانیم جزیره‌ای کامل را با ساحلی کامل، حیات وحشی کامل و نظایر آن تصور کنیم، ولی بدیهی است که از این تصور لازم نمی‌آید که این جزیرهٔ کامل واقعاً در جایی وجود داشته باشد. بنابراین، چون به نظر می‌رسد که برهان وجودی چنین نتیجه‌گیریِ مضحکی را برحق جلوه می‌دهد، به راحتی می‌توان پی برد که برهان سستی است. یا باید ساختمان برهان معیوب باشد، یا این‌که باید دست‌کم یکی از مفروضات اولیهٔ [یا مقدمه‌های] آن کاذب باشد؛ و الّا احتمالاً این قسم نتایج را که آشکارا مهمل و خلاف عقلند به دست نمی‌داد.

هواداران برهان وجودی چه بسا در پاسخ به این انتقاد بگویند که آری، بدیهی است که اگر تصور کنیم می‌توانیم از تعریف جزیره‌ای کامل وجود آن را نتیجه بگیریم تصور ما مهمل و خلاف عقل است، ولی نامعقول نیست که

تصور کنیم از تعریف خداوند وجود او به ضرورت لازم می‌آید. دلیلش این است که جزایر کامل، یا ـ چرا راه دوری برویم؟ ـ ماشین‌های کامل، روزهای کامل یا هر چیز کامل دیگری، صرفاً نمونه‌های کامل انواع خاصی از چیزها هستند. ولی خداوند موردی خاص و استثنایی است: خداوند صرفاً نمونهٔ کاملی از یک نوع نیست، بلکه کامل‌ترینِ همهٔ چیزهاست.

با این حال، حتی اگر این استدلال ناموجه را بپذیریم، انتقاد دیگری هم به برهان وجودی وارد است که هوادارانش ناگزیرند با آن دست و پنجه نرم کنند. این انتقاد را اول بار ایمانوئل کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) بیان کرد.

وجود کیفیت [یا محمول] نیست

عزب را می‌توان فردی تعریف کرد که ازدواج نکرده یا مجرد است. مجرد بودن کیفیت ذاتیِ معرّفِ شخص عزب است. حال اگر بگوییم «عزب‌ها وجود دارند»، کیفیت دیگری از افراد عزب را بیان نکرده‌ایم. وجود و کیفیت مجرد بودن از یک قسم نیستند: هر شخصی برای این‌که مجرد باشد، قبل از آن باید وجود داشته باشد، هرچند مفهوم عزب، چه عزبی وجود داشته باشد چه وجود نداشته باشد، همان که هست باقی می‌ماند.

اگر همین اندیشه را در مورد برهان وجودی به‌کار بندیم، می‌بینیم که خطای این برهان آن است که وجود خداوند را به گونه‌ای قلمداد می‌کند که انگار صرفاً کیفیت دیگری است نظیر علم مطلق یا قدرت مطلق. ولی خداوند نمی‌تواند عالم مطلق یا قادر مطلق باشد مگر این‌که وجود داشته باشد. پس وقتی اساساً تعریفی از خداوند به دست می‌دهیم، پیشاپیش فرض را بر این می‌گذاریم که او وجود دارد. اگر وجود را به عنوان کیفیت ذاتی دیگری از موجودی کامل منظور کنیم، دچار این خطا شده‌ایم که وجود را به جای آن‌که اصلاً پیش‌شرط داشتن هرگونه کیفیت در هر چیزی به شمار آوریم، نوعی کیفیت محسوب کرده‌ایم.

اما در مورد موجودات افسانه‌ای مثل تک‌شاخ چه می‌توان گفت؟ به طور قطع می‌توانیم در بارهٔ ویژگی‌های تک‌شاخ، مانند داشتن یک شاخ و چهار پا، سخن بگوییم بدون این‌که در واقعیت تک‌شاخی وجود داشته باشد. جواب این است که جمله‌ای نظیر «تک‌شاخ‌ها یک شاخ دارند» معنای حقیقی‌اش این است که «اگر تک‌شاخ‌ها وجود می‌داشتند، دارای یک شاخ بودند.» به تعبیر دیگر، گزارهٔ «تک‌شاخ‌ها یک شاخ دارند» در واقع گزاره‌ای شرطی است. بنابراین، وجود نداشتن تک‌شاخ‌ها این رأی را که وجود کیفیت نیست دچار اشکال نمی‌کند.

شر

حتی اگر برهان وجودی مقبول بیفتد، باز هم دلیل دیگری هست که نشان می‌دهد لااقل یک وجه از نتیجهٔ آن کاذب است. به نظر می‌رسد که وجود شر در عالَم با این رأی که خداوند خیر مطلق است منافات دارد. در قسمتی که به مسئلهٔ شر اختصاص دارد، جواب‌های ممکن به این مطلب را بررسی می‌کنم.

شناخت، برهان و وجود خدا

استدلال‌هایی را که تا این‌جا در اثبات وجود خدا بررسی کردیم جملگی گهگاه به عنوان برهان[1] اقامه شده‌اند. بنا بوده است که این براهین ما را به شناخت وجود خدا برسانند.

شناخت را در این سیاق می‌توان به صورت نوعی اعتقاد راستین و موجه تعریف کرد. اگر بناست به این شناخت برسیم که خدا وجود دارد، این سخن باید صادق باشد که خداوند به‌واقع وجود دارد. ولی اعتقاد ما به وجود خداوند لازم است موجه نیز باشد: لازم است بر بنیاد قرائن و ادله‌ای درست

1. *proof*

استوار باشد. ممکن است اعتقادی داشته باشیم که صادق باشد ولی موجه نباشد: به طور مثال، ممکن است اعتقاد داشته باشم که امروز سه‌شنبه است زیرا به مطلبی نگاه کرده‌ام که در چیزی که اعتقاد دارم روزنامهٔ امروز است نوشته شده. ولی در واقع به روزنامه‌ای قدیمی نگاه کرده‌ام که از قضا درست در روز سه‌شنبه منتشر شده است. درست است که من اعتقاد دارم امروز سه‌شنبه است (که واقعیت نیز همین هست)، ولی از راهی موثق و شایان وثوق به این اعتقاد نرسیده‌ام، زیرا در کمال سهولت ممکن بوده است روزنامه‌ای قدیمی را برداشته باشم که مرا متقاعد کرده باشد به این‌که امروز سه‌شنبه است. پس من واقعاً به شناخت نرسیده‌ام، هرچند ممکن است به اشتباه این طور تصور کرده باشم.

همهٔ برهان‌هایی که تا این‌جا در اثبات وجود خداوند بررسی کردیم در معرض انتقادهایی قرار داشته‌اند. با شماست که این انتقادها را درست بدانید یا نادرست. قدر مسلم این‌که انتقادهای یادشده باید شما را به تردید انداخته باشند که آیا این برهان‌ها را می‌توان [به معنای راستین کلمه] برهان‌هایی بر وجود خدا دانست. ولی آیا نمی‌توانیم شناختی ـ اعتقادِ صادق و موجهی ـ داشته باشیم به این‌که خدا وجود ندارد؟ به تعبیری دیگر، آیا براهینی هست که وجود پروردگاری را که خداباوران توصیفش می‌کنند، قاطعانه ابطال کند؟

واقعیت این است که لااقل یک برهان بسیار قوی علیه وجود خدایی خیرخواه اقامه شده، برهانی که قبلاً در مقام نقدی بر برهان نظم، برهان علت اول و برهان وجودی از آن یاد کردم. این همان برهانی است که به مسئلهٔ شر معروف است.

مسئلهٔ شر

شر در جهان وجود دارد: این چیزی نیست که بتوان جداً انکارش کرد. کافی

است یهودکشی، کشتارهای دسته‌جمعی پل پوت[۱] در کامبوج، یا اِعمال شکنجه را که در جای جای جهان به چشم می‌خورد در نظر بیاوریم. این‌ها جملگی نمونه‌هایی است از شر اخلاقی یا سنگدلی: شری که در آن آدمی، آدمی را به هر دلیلی گرفتار درد و رنج می‌کند. سنگدلی را غالباً در مورد حیوانات هم پیشه می‌کنند. نوع دیگری از شر نیز وجود دارد که به آن شر طبیعی یا مابعدالطبیعی نام داده‌اند: زمین‌لرزه، بیماری و قحطی نمونه‌هایی از این قسم شر است.

شر طبیعی علل و اسباب طبیعی دارد، اگرچه ممکن است به واسطهٔ بی‌کفایتی یا بی‌احتیاطی آدمی وخیم‌تر شود. شاید برای توصیف این نوع پدیده‌های طبیعی، که موجبات درد و رنج آدمی را مهیا می‌کنند، واژهٔ «شر» مناسب‌ترین واژه نباشد زیرا معمولاً آن را در اشاره به سنگدلیِ آگاهانه به‌کار می‌برند. با این حال، خواه چیزهایی نظیر بیماری و بلایای طبیعی را «شر طبیعی» بنامیم خواه واژهٔ دیگری برای آن‌ها اختیار کنیم، قدر مسلم این است که اگر بناست اعتقاد خود را به خدایی خیرخواه محفوظ بداریم لازم است توجیهی برای وجود آن‌ها دست و پا کنیم.

چگونه ممکن است کسی با عنایت به وجود این مایه شر، به وجود خدایی متصف به خیر مطلق اعتقاد داشته باشد؟ خدایی که عالم مطلق باشد طبعاً به وجود شر داناست؛ خدایی که قادر مطلق باشد طبعاً می‌تواند مانع از بروز شر گردد؛ و خدایی که خیر مطلق باشد طبعاً اراده نمی‌کند که شر در وجود آید. ولی رخداد شر همچنان به قوت خود باقی است. مسئلهٔ شر مسئلهٔ توضیح این معناست که چگونه می‌توان بین صفاتی که به خدا نسبت داده‌اند و واقعیت انکارناپذیر شر جمع کرد. این جدی‌ترین و خطیرترین ایرادی است

---

۱. Pol Pot : سیاستمدار کامبوجی که در دهۀ ۱۹۶۰ و اوایل دهۀ ۱۹۷۰ رهبر خِمرهای سرخ بود. او در راه استقرار رژیم دلخواهش به طرزی وحشیانه موجبات مرگ چند میلیون انسان را فراهم کرد. ـ م.

که در خصوص اعتقاد به خدای خداباوران صورت بسته است. مسئلهٔ شر بسیاری را به آن‌جا رهنمون شده است که وجود خدا را به کلی منکر شوند، یا لااقل در عقیدهٔ خود در بارهٔ خیرخواهی، قدرت مطلق و علم مطلق مفروضِ خداوند تجدید نظر کنند.

خداباوران راه‌حل‌هایی برای مسئلهٔ شر به دست داده‌اند که سه مورد از آن‌ها را در این‌جا بررسی می‌کنیم.

راه‌حل‌هایی نافرجام برای مسئلهٔ شر

پارسایی

بعضی کسان استدلال آورده‌اند که، گرچه وجود شر در عالَم بی‌گمان امری نیک و دلپسند نیست، این پدیده دلیل موجهی دارد و آن این‌که منجر به خیر اخلاقی عظیم‌تری می‌شود. به طور مثال، بدون وجود فقر و بیماری، خیر اخلاقی گرانسنگِ مادر ترزا[۱] در دستگیری از نیازمندان جامهٔ امکان به تن نمی‌کرد. بدون وجود جنگ، شکنجه وآهن‌دلی نه قدیسی وجود داشت نه قهرمانی. شر این امکان را مهیا می‌کند که این قسم خیر بزرگ‌ترِ ادعا شده بر رنج آدمی بچربد. با این حال، چنین راه‌حلی دست‌کم در معرض دو ایراد است. اولاً مقدار و گسترهٔ درد و رنج به مراتب بیش از حدی است که لازم است تا قدیسان و قهرمانان بتوانند اعمال خود را که خیر اخلاقی گرانسنگی دارد به منصهٔ ظهور درآورند. بی‌اندازه دشوار است که با استفاده از این استدلال بخواهیم برای مرگ هولناک چند میلیون انسان در اردوگاه‌های کار اجباریِ نازی‌ها توجیهی دست و پا کنیم. از این گذشته، بخش زیادی از این درد و رنج توجه دیگران را جلب نمی‌کند و به ثبت نمی‌رسد، و، بنابراین،

---

۱. Mother Theresa: راهبه و مبلغ کاتولیک که اقدامات بشردوستانه و دستگیری‌اش از نیازمندان و دردمندان نامش را بر سر زبان‌ها انداخته است. او سال‌ها در هند به سر برد و در طریقی که اختیار کرده بود قدم‌های بلندی برداشت. ـ م.

نمی‌توان آن را بر این نهج تبیین کرد: در شماری از موارد، فردی که رنج می‌کشد یگانه شخصی است که قابلیت اعتلای اخلاقی در چنین موقعیتی را داراست، و بسیار بعید است که این اعتلا در موارد رنج شدید تحقق پذیرد.

درثانی، معلوم نیست جهانی که در آن شر کثیر هست بر جهانی که در آن شر قلیل و، در نتیجه، قدیسان و قهرمانانِ کم‌تری وجود دارد رجحان داشته باشد. راست این است که، از باب مثال، تهوّع‌آور است رنج کودکی را که از بیماری علاج‌ناپذیری جان می‌دهد با این استدلال توجیه کنیم که این حال و روز به شاهدانِ آن امکان می‌دهد که از حیث اخلاقی کسانِ بهتری شوند. آیا به‌راستی خدایی که خیر مطلق است، برای مدد رساندن به ما در راه بالندگی اخلاقی از چنین روش‌هایی بهره می‌گیرد؟

تمثیل هنری

بعضی مدعی شده‌اند که میان جهان و اثر هنری شباهتی هست. هارمونی کلی در قطعه‌ای موسیقی معمولاً مستلزم ناهمخوانی‌هایی است که متعاقباً برطرف می‌شوند؛ تابلوی نقاشی معمولاً علاوه بر رنگ‌های روشن‌تر سطوح بزرگی با رنگ‌های تیره‌تر دارد. به همین وجه، مطابق این استدلال، شر در هماهنگی یا زیبایی کلی عالَم دست دارد. این رأی نیز لااقل در معرض دو ایراد است.

اول این‌که به سختی می‌توان آن را باور کرد. به طور مثال، دشوار می‌توان این قول را پذیرفت که شخصی که در میدان نبرد سُم[1] در فاصلهٔ میان دو لشگر متخاصم گرفتار سیم‌خاردار شده و از درد در حال جان دادن است به هماهنگی کلی عالَم یاری می‌رساند. اگر به‌راستی مقایسه با اثر هنری تبیین کند که چرا خداوند این مایه شر را روا می‌دارد، این کمابیش در حکم اعتراف

---

1. Battle of the Somme

به این مطلب است که نمی‌توان توجیهی قانع‌کننده برای شر پیدا کرد زیرا آن تبیین فهم شر را از دایرهٔ درک بشریِ صرف خارج می‌سازد. تنها از نظرگاه خداوند می‌توان هماهنگی را مشاهده کرد و قدر شناخت. اگر مقصود خداباوران از این‌که می‌گویند خداوند خیر مطلق است همین باشد، کاربرد واژهٔ «خیر» به نزد آن‌ها با استفادهٔ معمول و مألوف ما از این واژه تفاوتِ فراوان دارد.

درثانی، خداوندی که چنین رنجی را صرفاً به خاطر مقاصد زیبایی‌شناسانه ـ به قصد قدر نهادن به آن به همان نحو که شخصی اثری هنری را قدر می‌نهد ـ روا می‌دارد بیش‌تر شبیه آزارگران به نظر می‌رسد تا آن خدایی که خیر اعلی است و خداباوران توصیفش می‌کنند. اگر نقش درد و رنج این باشد، خداوند به طرز نگران‌کننده‌ای شبیه بیمار جامعه‌ستیزی می‌شود که بمبی را به میان جمعیت پرتاب می‌کند تا طرح‌های زیبایی را که به قلم انفجار و خون نقش می‌بندند تحسین کند. به نزد بسیاری از افراد این مقایسه بین اثر هنری و جهان بیش از آن‌که در مقام برهانی در اثبات خیرخواهی خدا مقرون به توفیق باشد، در مقام برهانی علیه آن کامیاب است.

دفاعِ مبتنی بر اختیار

به مراتب مهم‌ترین اهتمامی که در راه حل مسئلهٔ شر صورت بسته، «دفاعِ مبتنی بر اختیار»[1] است. دعوی این است که خداوند به آدمی اختیار بخشیده؛ یعنی به او این قابلیت را عطا کرده که خودش تصمیم بگیرد چه‌ها کند و چه‌ها نکند. اگر آزادی اراده نداشتیم، موجودی می‌شدیم مثل روبات یا آدم آهنی که از خود هیچ حق انتخابی ندارد. آن‌هایی که به پای دفاع مبتنی بر اختیار صحه می‌گذارند استدلالشان این است که بهره‌مندی ما از امکانِ ارتکاب

1. free will defence

عمل شر نتیجهٔ ضروری اختیارمندی است؛ و الّا اختیار ما اختیار حقیقی نخواهد بود. ایشان به ما می‌گویند جهانی که در آن آدمیان واجد اختیارند، که خود گاهی شر را به دنبال می‌آورد، بر جهانی که در آن کردار آدمی از پیش مقدّر و معین شده است رجحان دارد ـ جهانی که در آن شبیه روبات‌هایی خواهیم بود که تنها برای انجام دادن اعمال نیک طراحی شده‌اند. در واقع، اگر به این شکل از پیش طراحی و تنظیم می‌شدیم، حتی مجاز نبودیم که اعمالمان را از حیث اخلاقی نیک بنامیم زیرا خیر یا نیکی اخلاقی در گرو آن است که در کردارمان آزادی انتخاب داشته باشیم. به این راه حل پیشنهادی هم ایرادهایی گرفته‌اند.

نقد دفاعِ مبتنی بر اختیار

این دفاعیه دو فرض بنیادی را در خود نهفته دارد

فرض عمده‌ای که دفاع مبتنی بر اختیار در بر دارد این است که جهانی که در آن اختیار و امکانِ شر باشد بر جهانی با مردمان ماشینی و روبات‌گونه که هرگز به جانب اعمال شر دست نمی‌برند برتری دارد. اما آیا این فرض چون و چرا برنمی‌دارد؟ چه بسا رنج تا آن پایه هولناک باشد که بی‌هیچ شک و شبهه کثیری از آدمیان، به فرضِ داشتنِ حق انتخاب، این حالت را که همگان تنها برای انجام دادن اعمال نیک از پیش طراحی و تنظیم شده باشند بر تحمل چنین رنجی ترجیح دهند. حتی امکان داشت این موجودات از پیش طراحی شده به نحوی تنظیم شده باشند که معتقد باشند آزادی اراده یا اختیار دارند هر چند [به واقع] از آن بی‌نصیب باشند: خلاف ممکنات نبود که آنها به توهم اختیارمندی، با همهٔ محاسنی که از پندارِ داشتنِ اختیار حاصل می‌آید ولی بدون هیچ کدام از معایبِ آن، دچار باشند.

این نکته اشاره دارد به فرض دومی که در دفاع مبتنی بر اختیار نهان است، و آن این‌که ما حقیقتاً مختاریم نه این‌که به توهم اختیارمندی دچار باشیم.

برخی از روان‌شناسان عقیده دارند که می‌توانیم هر تصمیم یا انتخابی را که فرد آدمی صورت می‌دهد با ارجاع به نوعی وضعیت تعیین‌کنندهٔ مقدم بر آن‌که فرد دستخوش آن شده است تحلیل کنیم، به‌طوری که، هر چند ممکن است فرد احساسِ اختیارمندی کند، عمل او را در واقعِ امر آنچه در گذشته روی داده مقدّر و معین کرده است. نمی‌توانیم به ضرس قاطع این [تبیین] را به واقع نادرست بدانیم.

با این حال، به نفع دفاع مبتنی بر اختیار باید متذکر شویم که غالب فیلسوفان معتقدند که آدمیان به اعتباری حقیقتاً واجد اختیارند، و این‌که اختیار را عموماً ذاتیِ آدمی دانسته‌اند.

اختیار بدون وجود شر

اگر خداوند قادر مطلق باشد، قاعدتاً می‌تواند جهانی پدید آورد که در آن هم اختیار باشد و هم، در عین حال، اثری از شر نباشد. واقعیت این است که تصور چنین جهانی چندان دشوار نیست. هرچند اختیارمندی همواره باب این امکان را فراروی ما می‌گشاید که به اعمالی از جنس شر دست بزنیم، دلیلی وجود ندارد که این امکان لزوماً روزی فعلیت پیدا کند. منطقاً ممکن است که شخصی واجد اختیار باشد ولی همواره اراده کند که از کردارِ توأم با شر دوری بجوید.

آن‌هایی که دفاع مبتنی بر اختیار مجابشان کرده است احتمالاً در جواب می‌گویند که این حالت، اختیارمندی راستین نخواهد بود. این مسئله همچنان جای بحث و مناقشه دارد.

خداوند می‌توانست [در عالم] تصرف کند

خداباوران عموماً عقیده دارند که خداوند قادر است، عمدتاً از راه معجزات،

در عالم هستی تصرف کند و چنین نیز کرده است. اگر خداوند گاهی اوقات [در عالم] تصرف می‌کند، چرا اراده‌اش به کاری تعلق می‌گیرد که به نزد منکران او کمابیش «تردستی‌هایی» کوچک به نظر می‌آید مانند ایجاد نشان زخم (نشانه‌هایی بر دست‌های افراد نظیر داغ‌های میخ بر دست‌های مسیح)، یا تبدیل آب به شراب؟ چرا خداوند برای جلوگیری از یهودسوزان یا کل جنگ جهانی دوم یا شیوع بیماری ایدز مداخله نورزید؟

باز هم ممکن است خداباوران در مقام پاسخ بگویند که اگر خدا در آن حالات تصرف و مداخله کرده بود، ما دیگر صاحب اختیار راستین نبودیم. ولی این به معنای رها کردن یکی از وجوه ایمانِ اغلب خداباوران به آفریدگار است، یعنی این وجه که گاهی اوقات دخل و تصرف الهی در عالم هستی حادث می‌شود.

این دفاعیه شر طبیعی را تبیین نمی‌کند

یک انتقاد مهم نسبت به دفاع مبتنی بر اختیار آن است که این دفاعیه در بهترین حالت می‌تواند وجود شر اخلاقی را توجیه کند، یعنی شری که مستقیماً حاصل کردار آدمی است. میان اختیارمندی و وجود شرور طبیعی مانند زمین‌لرزه، بیماری، فوران آتشفشان‌ها و نظایر آن‌ها ارتباط قابل درکی در کار نیست، مگر این‌که صورتی از آموزهٔ هبوط را بپذیریم که به موجب آن فرض می‌شود که همهٔ انواع گوناگون شر در عالم هستی حاصل خیانت آدم و حوا به اعتماد خداوند است. بر وفق آموزهٔ هبوط، هر قسم شری که در عالم هست تقصیرش برگردن آدمی است. با این حال، این نظریه تنها مقبول کسانی است که پیشاپیش به وجود خدای دین یهود و دین مسیح ایمان دارند.

تبیین‌های باورپذیر دیگری هم در باب شر طبیعی به دست داده‌اند. یکی از آن‌ها این است که نظم در قوانین طبیعت فایدهٔ مجموعاً کثیری دارد که بر سوانح و بلایای گاه‌به‌گاهی که این نظم موجب می‌شود می‌چربد.

قوانین سودمند طبیعت

اگر طبیعت نظمی نمی‌داشت، جهانی که در آن به سر می‌بریم سراپا آشوب و تشتّت بود، و ما به هیچ طریقی نمی‌توانستیم نتایج اعمالمان را پیش‌بینی کنیم. به طور مثال، اگر وقتی به توپ فوتبال ضربه می‌زدیم تنها گاهی توپ از پایمان جدا می‌شد، و گاهی توپ فقط به پایمان می‌چسبید، آن‌گاه هر بار که قرار بود ضربه‌ای به توپ بزنیم، بسیار دشوار بود که پیش‌بینی کنیم بعد از آن ضربه چه پیش می‌آید. نبودِ نظم در سایر ساحات عالَم چه بسا خودِ زندگی را هم ناممکن می‌کرد. علاوه بر زندگی روزمره، علم نیز در گرو آن است که طبیعت تا حد زیادی نظم داشته باشد، و علت‌های مشابه معلول‌های مشابه را پدید آورند.

گاهی استدلال می‌آورند که چون این نظم معمولاً به سود ماست، شر طبیعی دلیل موجه دارد زیرا شر طبیعی تنها نوعی تأثیر جانبی قوانین طبیعت ـ البته از نوع ناگوار آن ـ است که علی‌الدوام به شیوه‌ای منظم عمل می‌کنند. فرض بر این است که تأثیرات جانبیِ مجموعاً سودمند این نظم بر تأثیرات جانبی مخرّب آن می‌چربد. ولی این استدلال دست‌کم از دو جانب آسیب‌پذیر است.

اولاً توضیح نمی‌دهد که چرا این امکان به فعل درنیامده است که خداوندی که قادر مطلق است قوانینی طبیعی خلق کند که هیچ‌گاه در عمل به شری طبیعی منجر نشوند. یک جواب احتمالی این است که حتی خداوند هم مقید به قوانین طبیعت است؛ ولی این قول حکایت از آن دارد که خداوند به‌راستی قادر مطلق نیست.

ثانیاً این استدلال در توضیح این مسئله نیز ناکام می‌ماند که چرا خداوند در عالَم هستی تصرف نمی‌کند تا به دفعات بیش‌تری معجزه انجام دهد. اگر استدلال آورند که خداوند هرگز در جهان تصرف نمی‌کند، یک وجه مهم ایمان خداباوران به پروردگارشان کسر می‌شود.

برهانِ مبتنی بر معجزات

هنگام بررسی مسئلهٔ شر و راه‌حل‌های نافرجامی که برای آن به دست داده‌اند، از این معنا یاد کردم که خداباوران معمولاً عقیده دارند که خداوند معجزاتی در کار کرده است: در احادیث و مأثورات مسیحی این معجزات مشتملند بر رستاخیز، غذا دادن پنج هزار نفر، زنده کردن ایلعازر،[۱] و نظایر آن. این‌ها جملگی معجزاتی هستند که ادعا می‌شود از مسیح سر زده است، ولی دین مسیح و سایر ادیان غالباً این داعیه را عنوان می‌کنند که معجزات هم‌اینک نیز رخ می‌دهند. حال این مسئله را بررسی می‌کنیم که آیا دعوی این‌که معجزاتی در عالم رخ داده است اصلاً ممکن است دلیلی کافی بر اعتقاد به وجود خداوند باشد.

معجزه را می‌توان به این صورت تعریف کرد: مداخله و تصرف خداوند در سیر طبیعی رخدادها که متضمن نقض قانون طبیعیِ پابرجایی است. قانون طبیعی تعمیمی است که در مورد نحوهٔ رفتار اشیا صورت می‌گیرد. مثلاً اگر وزنه‌ای را رها کنیم به طرف زمین سقوط می‌کند، مردگان زنده نمی‌شوند، و امثال آن. چنین قوانین طبیعی بر پایهٔ مشاهداتی فراوان استوارند.

در آغاز باید میان معجزات و رخدادهایی که صرفاً خارق عادتند فرق گذاشت. ممکن است شخصی در صدد برآید با افکندن خود از روی پلی مرتفع، دست به خودکشی بزند. امکان دارد که به واسطهٔ ترکیب عجیبی از عوامل، نظیر شرایط باد، عمل‌کردن لباس‌های فرد به صورت چتر نجات و امثال آن، شخص یاد شده ـ چنان که اتفاق هم افتاده است ـ از سقوط خویش جان سالم به در برد. این واقعه با آن‌که به غایت نامعمول است، و حتی چه بسا روزنامه‌ها آن را «معجزه» توصیف کنند، به آن معنایی که من در این‌جا واژهٔ معجزه را به‌کار می‌برم در ذیل معجزات نمی‌گنجد. ما می‌توانیم در بارهٔ

---

۱. Lazarus: مردی که، مطابق آنچه در عهد جدید آمده است، عیسی به شکلی معجزه‌آسا او را پس از مرگ زنده کرد. ـ م.

چگونگی نجات پیدا کردن آن شخص تبیین علمیِ قانع‌کننده‌ای به دست دهیم. این واقعه نه معجزه که تنها رخدادی خارق عادت بوده، زیرا هیچ یک از قوانین طبیعت نقض نگردیده و، تا جایی که ما می‌توانیم بگوییم، مداخله و تصرف الهی در کار نبوده است. ولی اگر آن شخص از روی پل پریده بود و به‌طرزی مرموز در حالی که پشت به پل داشت از رودخانه به طرف پل بازگشته بود، در آن صورت حقیقتاً معجزه‌ای روی داده بود.

غالب ادیان مدعی هستند که خداوند معجزاتی کرده است و احادیث و روایات ناظر به این معجزات را باید مؤید وجود او دانست. با این حال، استدلال‌های محکمی بر ضد بنا کردن اعتقاد به خدا بر پایهٔ این معجزاتِ روایت‌شده اقامه گردیده است.

آرای هیوم در بارهٔ معجزات

دیوید هیوم در بخش دهم کتاب خود با نام تحقیق در بارهٔ فهم آدمی استدلال کرد که شخص عاقل هرگز نباید روایتی را که حاکی از وقوع معجزه‌ای است باور کند مگر این‌که برخطا بودن شخصی که راوی آن معجزه است خود معجزه‌ای بزرگ‌تر باشد. بنا بر استدلال او، چنین چیزی بسیار بعید است. روش ما باید این باشد که همواره آنچه را معجزه‌ای کوچک‌تر است باور کنیم. هیوم در این گفتهٔ خویش به عمد با معنای واژهٔ «معجزه» بازی می‌کند. همان طور که قبلاً ملاحظه کردیم، معنای دقیق معجزه عبارت است از نقض قانونی طبیعی که تصور می‌شود کار خداست. با این حال، وقتی هیوم اعلام می‌دارد که ما باید آنچه را معجزهٔ کوچک‌تری است باور کنیم، از واژهٔ «معجزه» معنای پیش‌پاافتاده و عادی آن را مراد می‌کند که می‌تواند شامل هر چیزی شود که صرفاً خارق عادت است.

هیوم اگر چه می‌پذیرفت که رویداد معجزه علی‌الاصول خلاف ممکنات نیست، بر این تصور بود که هرگز روایت موثقی از معجزه‌ای وجود نداشته

است که آن را مبنای ایمان به خدا قرار دهیم. او در اثبات این رأی از چند استدلال محکم بهره‌جست.

معجزات همواره نامحتملند

هیوم قبل از هر چیز به تحلیل قرائن و شواهدی پرداخت که ما برای [اثبات این‌که] قانونی از قوانین طبیعت برقرار است در اختیار داریم. برای آن‌که چیزی را ــ فی‌المثل این‌که هرگز مرده‌ای زنده نمی‌شود ــ در زمرهٔ قوانین طبیعت جای دهیم، باید تا بیش‌ترین حد ممکن قرائن و شواهدی در تأیید آن وجود داشته باشد.

شخص خردورز همواره عقایدش را بر شواهد و قرائن موجود بنیاد می‌گذارد، و در مورد هر روایت معجزه، همواره قرائن و شواهدی که از رخ ندادن آن حکایت دارند بر قرائن و شواهد عکس آن فزونی دارد. این صرفاً نتیجه‌ای است که از لازمهٔ معجزه ــ یعنی نقض قوانین پابرجا و تثبیت شدهٔ طبیعت ــ حاصل می‌شود. بدین‌قرار، بر وفاق این استدلال، شخص عاقل همواره باید از باور کردن روایات معجزات به غایت ابا کند. همواره منطقاً ممکن است که مرده‌ای زنده شود، ولی قرائن و شواهد بسیاری مؤید این رأی است که چنین چیزی هرگز حادث نشده. پس، به زعم هیوم، با این‌که نمی‌توانیم به کلی این امکان را از دور خارج کنیم که رستاخیز عیسی مسیح روی داده است، باید از باور کردن این روایت، به غایت ابا کنیم.

هیوم برای آن‌که این نتیجه‌گیری را قانع‌کننده‌تر سازد چند استدلال دیگر هم اقامه کرد.

عوامل روانی

عوامل روانی می‌توانند آدمیان را در [پذیرش] وقوع معجزات به جانب

خودفریبی یا حتی عملاً به سمت و سوی شیادی سوق دهند. به طور مثال، این حقیقت کمابیش مثل روز روشن است که حیرت و شگفتی احساساتی لذت‌بخش و دلپسندند. در ما این گرایشِ قوی هست که امور بسیار نامحتمل را باور کنیم ــ چیزهایی نظیر این‌که رؤیت بشقاب‌پرنده‌ها وجود جانورانی هوشمند را در کرهٔ مریخ به ثبوت می‌رساند، یا قصه‌های ارواح امکان زندگیِ بعد از مرگ را ثابت می‌کنند، و امثال آن‌ها ــ و این به دلیل لذتی است که ما در پر و بال دادن به این عقاید خیالی طعم آن را می‌چشیم. به همین نهج، ما مستعدیم که روایات معجزات را باور کنیم، زیرا غالب ما آدم‌ها، در خفا یا آشکارا، میل داریم که این روایات صادق باشند.

به علاوه، این بسیار جذاب است که تصور کنید شما را برگزیده‌اند تا شاهد معجزه‌ای باشید ــ که شما به نوعی پیامبرید. نظر مساعدی که افراد به کسانی دارند که مدعی می‌شوند معجزاتی را بعینه دیده‌اند خوشایند کثیری از انسان‌هاست. این امر ممکن است آن‌ها را به این جانب رهنمون شود که رخدادهای صرفاً خارق‌عادت را معجزاتی تعبیر کنند که کاشف از وجود و حضور خداوند است. حتی شاید ایشان را به آن‌جا برساند که از خودشان قصه‌هایی در بارهٔ رخدادهای معجزه‌آسا جعل کنند.

ادیان [یکدیگر را] خنثی می‌کنند

ادیان بزرگ جملگی ادعا می‌کنند که معجزاتی روی داده است. گواهانی به مقدار یکسان از قِسمی یکسان وجود دارد حاکی از این‌که معجزات مورد ادعای هر کدام از این ادیان به واقع حادث شده است. نتیجه این می‌شود که برهان مبتنی بر معجزات، اگر موثق باشد، وجود خدایان مختلفی را به ثبوت می‌رساند که هر کدام از ادیان ادعا می‌کنند. ولی پیداست که ممکن نیست این

خدایان مختلف جملگی وجود داشته باشند: از صواب دور است که بگوییم تنها خدای واحد دین مسیح و کثیری خدایانِ آیین هندو وجود دارند. پس معجزاتی که ادیان مختلف مدعی شده‌اند، یکدیگر را در مقام براهین وجود یک خدا یا خدایان متعدد خنثی می‌کنند.

مجموعهٔ این عوامل همواره باید موجب شود که شخص خردورز از باور کردن روایات معجزات اکراه داشته باشد. در همه حال این احتمال بیش‌تر است که تبیین طبیعی، حتی اگر فی‌نفسه نامحتمل باشد، در قیاس با تبیینِ دایر بر وقوع معجزات سزاوارتر باشد. قدر مسلم این‌که روایت معجزه هرگز به مرتبهٔ برهانی[1] در اثبات وجود خدا نمی‌رسد.

این استدلال‌ها به روایات دیگران از معجزات محدود نمی‌شود. اگر خودِ ما نیز در وضع و حال غریبی باشیم که در آن تصور کنیم شاهد معجزه‌ای هستیم، اغلبِ استدلال‌های پیش‌گفته شامل حال ما نیز می‌شود. همهٔ ما رؤیاهایی در سر پخته‌ایم، در مواردی چیزهایی را اشتباهاً به یاد آورده‌ایم، یا در مواردی تصور کرده‌ایم چیزهایی دیده‌ایم که در واقع وجود خارجی نداشته‌اند. در تمام مواردی که باور داریم شاهد معجزه‌ای بوده‌ایم، این احتمال به مراتب بیش‌تر است که حواس ما گمراهمان کرده باشد تا این‌که معجزه‌ای به واقع روی داده باشد. در غیر این صورت، ممکن است تنها شاهد چیزی خارق‌عادت بوده باشیم و، به سبب عوامل روانی که پیش‌تر ذکر آن‌ها رفت، آن را معجزه قلمداد کرده باشیم.

البته هر شخصی که تصور می‌کند شاهد معجزه‌ای بوده است به حق این تجربه را سخت جدی می‌گیرد. ولی، از آن‌جایی که خیلی راحت ممکن است در این امور دچار خطا شویم، تجربه‌ای از این دست هرگز نباید برهان قاطعی در اثبات وجود خداوند به شمار آید.

---

1. proof

برهان شرطبندی: شرطبندی پاسکال

براهینی که تا این‌جا در اثبات یا انکار وجود خدا بررسی کردیم جملگی مقصودشان این بوده که ثابت کنند خدایی هست یا خدایی نیست. مدعای این براهین آن بوده است که ما را به بودن یا نبودن خداوند دانا می‌کنند. «برهان شرطبندی»، که از نوشته‌های بلز پاسکال (۱۶۲۳ - ۱۶۶۲)، فیلسوف و ریاضیدان، برگرفته شده، و معمولاً به «شرطبندی پاسکال» معروف است صورتی بسیار متفاوت با آن براهین دارد. مقصود برهان شرطبندی این نیست که [وجود خداوند را] مبرهن سازد، بلکه می‌خواهد نشان دهد که صلاح شرطبند عاقل در این است که بر سر وجود خدا «شرط ببندد».

این برهان از موضع لاادریون[1] ابتدا می‌کند، یعنی از موضع کسانی که معتقدند ادلّهٔ کافی و وافی چه در اثبات هستیِ خداوند چه در انکار هستیِ او وجود ندارد. ایشان عقیده دارند که حقیقتاً ممکن است خداوند وجود داشته باشد، ولی برای آن‌که در این باره به یقین برسیم، ادّلهٔ کافی در اختیار نداریم. در مقابل، ملحدان نوعاً معتقدند که دلایلی قاطع وجود دارد حاکی از این‌که جهان را خدایی نیست.

برهان شرطبندی بدین قرار است: از آن‌جایی که ما نمی‌دانیم خدایی هست یا نیست، وضع و حال ما شبیه وضع و حال قماربازی است در زمانِ پیش از پایان بازی یا برگشتن ورق. در این هنگام ما باید احتمالات را سبک و سنگین کنیم. ولی در نظر شخص لاادری ممکن است وجود خداوند همان قدر محتمل باشد که عدم او. طریقهٔ او این است که بی‌طرف بماند و از اظهار نظر خودداری کند. با این حال، برهان شرطبندی گویای آن است که خردمندانه‌ترین کار بدین قرار است: احتمالِ بردن بزرگ‌ترین جایزهٔ ممکن را هدف خود قرار دهیم در عین حال که احتمال بازنده شدن را در کم‌ترین حد

---

1. agnostics

ممکن نگه می‌داریم: به تعبیر دیگر، ما باید بردهای ممکن خود را به حداکثر و باخت‌های ممکن خود را به حداقل برسانیم. بر اساس برهان شرط‌بندی، بهترین راه برای این کار اعتقاد به خداست.

چهار نتیجه ممکن است. اگر بر سر وجود خداوند شرط ببندیم و برنده شویم (یعنی اگر خدا وجود داشته باشد)، در آن صورت حیات جاودان ــ جایزه‌ای بزرگ ــ به دست می‌آوریم. اگر بر سر این گزینه شرط‌بندی کنیم و بعد معلوم شود که خدایی وجود نداشته، آنچه از دست می‌دهیم در مقایسه با امکان حیات جاودان ناچیز است: ممکن است پاره‌ای لذت‌های این‌جهانی را از کف بدهیم، اوقات بسیاری را با نماز و نیایش تلف کنیم، و زندگی خود را زیر سایهٔ وهم و پندار به سرآوریم. ولی اگر بر سر این گزینه شرط ببندیم که جهان را خدایی نیست، و برنده هم بشویم(یعنی اگر خدایی وجود نداشته باشد)، آن‌گاه عمر خود را (دست‌کم از این لحاظ) به دور از وهم و پندار سپری می‌کنیم، و خود را برای تمتع جستن از لذایذ این زندگی آزاد و رها احساس می‌کنیم بدون آن‌که از مکافات الهی ترسی به دل راه دهیم. اما اگر بر سر این گزینه شرط‌بندی کنیم و بازنده شویم (یعنی اگر خدا وجود داشته باشد)، آن‌گاه دست کم امکان حیات جاودان را از دست می‌دهیم، و حتی شاید خطر لعن ابدی دامنگیرمان شود.

پاسکال در مقام استدلال می‌گفت که عاقلانه‌ترین راهی که پیش پای ماست این است که به وجود خداوند ایمان بیاوریم، به همان نهج که قماربازان در مواجهه با این گزینه‌ها عمل می‌کنند. به این طریق، اگر بر صواب باشیم، از حیات جاودان محظوظ می‌شویم. اگر بر سر وجود خداوند شرط ببندیم و برخطا باشیم، به قدر حالتی که در آن بر سر وجود نداشتن خداوند شرط‌بندی کنیم و برخطا باشیم، مغبون و دچار خسران نمی‌شویم. بنابراین، اگر خواستار آنیم که منافع احتمالی خود را به حداکثر برسانیم و زیان‌های احتمالی خویش را به حداقل، باید به وجود خداوند اعتقاد آوریم.

نقد برهان شرطبندی

نمی‌توانیم اراده کنیم که اعتقاد آوریم

حتی اگر برهان شرط‌بندی را بپذیریم، این مسئله در نزد ما همچنان به قوت خود باقی می‌ماند که از ما ساخته نیست به هر چیزی که می‌خواهیم اعتقاد آوریم. ما نمی‌توانیم به سادگی تصمیم بگیریم که به چیزی معتقد شویم. از من ساخته نیست که فردا تصمیم بگیرم که معتقد شوم به این که خوک‌ها می‌توانند بال در بیاورند و پرواز کنند، یا لندن پایتختِ مصر است، یا خدایی قادر مطلق، دانای مطلق و خیر مطلق وجود دارد. پیش از آن‌که من بتوانم به این امور اعتقاد آورم باید متقاعد شده باشم که آن‌ها چنانند که وصفشان آمد. ولی برهان شرط‌بندی هیچ‌گونه دلیلی در اختیار من نمی‌گذارد که مرا به وجود خداوند متقاعد سازد: این برهان تنها به من می‌گوید که خیر و صلاحم در مقام شرط‌بند این است که به خود بقبولانم چنین چیزی صادق است. ولی در این‌جا با این مسئله مواجهم که برای اعتقاد آوردن به چیزی باید به درستیِ آن باور داشته باشم.

پاسکال برای این مسئله که چگونه خودمان را متقاعد کنیم که خدایی وجود دارد اگر که این کار خلاف احساسات ما در این خصوص باشد، راه‌حلی در انبان داشت. او می‌گفت راهش این است که طوری عمل کنیم که انگار قبلاً به وجود خدا اعتقاد داشته‌ایم: به کلیسا برویم، کلماتی از دعاهای مقتضی و مناسب را بر زبان جاری کنیم، و کارهای دیگری نظیر این‌ها انجام دهیم. استدلال او این بود که اگر ما نشانه‌های ظاهری اعتقاد به خدا را در خود جلوه‌گر سازیم، آن‌گاه خیلی سریع اعتقاد واقعی پیدا می‌کنیم. به تعبیر دیگر، راه‌های غیرمستقیمی وجود دارد که از طریق آن‌ها می‌توانیم به طرزی ارادی اعتقاد بیافرینیم.

برهانی بدون ربط و مناسبت

به نظر می‌رسد در مسئلهٔ وجود خدا اختیار کردن این موضع نامناسب و بی‌ربط باشد که بر سر وجود باری شرطبندی کنیم به این دلیل که از این راه امکان حیات جاودان را پیدا می‌کنیم، و بعد از سرِ خودفریبی واقعاً به وجود خدا اعتقاد آوریم آن هم به دلیل جایزه‌ای که، اگر بر صواب بوده باشیم، به دست می‌آوریم.

ویلیام جیمز (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰)، فیلسوف و روان‌شناس، تا آن‌جا پیش رفت که اظهار داشت اگر او جای خدا بود، بسیار مسرور می‌شد از این‌که افرادی را که بر اساس این روال به او اعتقاد می‌آورند به حریم بهشت راه ندهد. کل این روال به دور از اخلاص جلوه می‌کند، و یگانه انگیزه‌ای که در پس آن قرار دارد نفع شخصی است.

ناواقع‌گرایی در بارهٔ خداوند

ناواقع‌گرایی[1] در باب خداوند جایگزینی مناقشه‌انگیز برای خداباوری سنتی است. اصحاب ناواقع‌گرایی استدلال می‌کنند که خطاست اگر تصور کنیم خداوند موجودی است که مستقل از آدمیان وجود دارد. معنای حقیقی زبان دین توصیف قِسمی موجود واقعی نیست؛ بلکه این زبان راهی است برای آن که وحدت ایده‌آل همهٔ ارزش‌های اخلاقی و معنویمان و آنچه را این ارزش‌ها از ما اقتضا دارند برای خویش بازنمایی کنیم. به تعبیر دیگر، وقتی هواداران این قسم ناواقع‌گرایی مدعی اعتقاد به خداوند می‌شوند معنایش این نیست که به خداوند به عنوان ذاتی که به واقع در ساحتی جداگانه وجود دارد، یعنی همان خدایی که خداباوران سنتی توصیفش می‌کنند، اعتقاد دارند. در عوض، مراد اصحاب ناواقع‌گرایی [از این مدعا] این است که آنها خودشان را به

---

1. non-realism

مجموعه‌ای از ارزش‌های اخلاقی و معنوی ملتزم می‌کنند، و نیز این‌که زبان دین طریقی است مخصوصاً توانمند برای بازنمایی این ارزش‌ها. آن‌طور که دان کیوپیت (۱۹۳۴ -)، یکی از مشهورترین اصحاب ناواقع‌گرایی، گفته است، «سخن گفتن از خداوند سخن گفتن در بارهٔ آن مقاصد اخلاقی و معنوی است که باید نصب‌العین قرار دهیم و نیز در بارهٔ صورتی که باید به آن درآییم.»

به گفتهٔ اصحاب ناواقع‌گرایی، کسانی که به وجود خداوند به عنوان موجودی اعتقاد دارند که در عالم واقع هست و باید مثل سیاره‌ای دیگر یا غولِ برفی کشف گردد، در بند تفکر اساطیری گرفتارند. ایشان مدعی هستند که معنای حقیقی زبان دین هیچ نیست الا بازنمایی والاترین ایده‌آل‌های انسانی به خودمان. این مطلب معلوم می‌دارد که چگونه ادیان گوناگون در وجود آمدند: آن‌ها به منزلهٔ تجسم ارزش‌های گوناگون سربرآورده‌اند، ولی به اعتباری جملگی بخشی از یک نوع فعالیت واحدند.

نقد ناواقع‌گرایی در بارهٔ خداوند

الحاد در جامهٔ مبدّل

مهم‌ترین انتقادی که نسبت به ناواقع‌گرایی در بارهٔ خداوند بیان گردیده، این است که نگرش یاد شده قسمی الحاد است که در پس لفافهٔ نازکی پوشانده شده. این‌که بگوییم خداوند چیزی نیست الّا حاصل جمع ارزش‌های انسانی در حکم آن است که گفته باشیم خدایی که سنتاً در نظر آورده‌اند وجود ندارد؛ [و] زبان دین تنها راهی است سودمند برای سخن گفتن در بارهٔ ارزش‌ها در جهانی خدانشناس. این موضع چه بسا ریاکارانه در نظر جلوه کند، زیرا اصحاب ناواقع‌گرایی بر این اندیشه که خداوند وجودی عینی دارد خط بطلان می‌کشند و در همان حال می‌خواهند به ریسمان زبان و آداب دین چنگ زنند.

به نظر صادقانه‌تر می‌رسد که اعتقاد به این رأی را که خداوند به واقع وجود ندارد تا نتیجه‌اش دنبال کنیم و به کسوت ملحدان درآییم.

دلالت‌های ضمنی [ناواقع‌گرایی] در زمینهٔ تعالیم دینی

نقد دومی که بر رویکرد ناواقع‌گرایانه نسبت به مسئلهٔ وجود خداوند اقامه شده، این است که رویکرد یاد شده دلالت‌های ضمنی بسیار جدی در مورد تعالیم دینی دارد. به طور مثال، غالب خداباوران به وجود بهشت اعتقاد دارند؛ ولی اگر خداوند به‌راستی وجود نداشته باشد، قاعدتاً بهشتی هم وجود نخواهدداشت (و نیز در واقع جهنمی هم درکار نخواهد بود). همین طور، اگر خدا به معنای واقع‌گرایانه وجود نداشته باشد، دشوار می‌توان شرح و توصیفی پذیرفتنی از معجزات به دست داد. این در حالی است که اعتقاد به امکان معجزه به نزد کثیری از خداباوران اعتقادی بنیادی است. اختیار کردن موضع ناواقع‌گرایانه در خصوص مسئلهٔ وجود خداوند مستلزم بازنگری ریشه‌ای در بسیاری از باورهای دینیِ پایه است. نَفْس این امر لزوماً بنیاد رویکرد ناواقع‌گرایانه را برنمی‌اندازد: اگر کسی حاضر شود این بازنگری‌های ریشه‌ای را متقبل شود، ممکن است به طرزی سازگار و بدون تناقض چنین کاری را انجام دهد. جان کلام این است که دیدگاه ناواقع‌گرایانه مستلزم بازنگری اساسی در تعالیم دینی پایه است، کاری که بسیاری کسان حاضر نیستند سراغ آن بروند.

ایمان

همهٔ آن براهین اثبات وجود خدا که مورد بررسی ما قرار گرفت در معرض نقد و خرده‌گیری قرار داشته‌اند. این انتقادات لزوماً قاطع و مسلم نیستند. ممکن است بتوانید انتقاداتی علیه این انتقادات پیدا کنید. ولی اگر نتوانید انتقادات

مناسبی علیه آن‌ها بیابید، آیا معنایش این است که باید به کلی از اعتقاد به خداوند دست بشویید؟ چه بسا خداباوران [در جواب] بگویند آری. لاادریون طبعاً می‌گویند به دلیل فقدان قرائن و ادلّه کافی نه می‌توانیم بگوییم خدایی هست و نه می‌توانیم به خلافِ آن قائل شویم. ولی مؤمنان چه بسا استدلال کنند که رویکرد فلاسفه، یعنی سبک و سنگین کردن استدلال‌ها و براهین مختلف، رویکردی است ناسزاوار و به دور از مناسبت. چه بسا ایشان بگویند که حکایت اعتقاد به خداوند حکایت نظرورزیِ عقلانیِ انتزاعی نیست، بلکه حکایت سرسپردگیِ شخصی است. حکایتِ ایمان است، نه به‌کارگیریِ باریک‌بینانهٔ عقل.

ایمان پای توکل و اعتماد را به میان می‌کشاند. اگر در حال صعود از کوهی باشم و ایمانم را به استحکام طنابم گره بزنم، در آن صورت اعتماد می‌کنم که اگر پایم بلغزد و سقوط کنم، طناب مرا نگه خواهد داشت، گو این‌که تا وقتی طناب را به محک آزمون نگذاشته‌ام خاطرجمع نیستم که بتواند مرا نگه دارد. به نزد برخی کسان، ایمان به خداوند مانند ایمان به استحکام همان طناب است: برهان مسلّمی در کار نیست که ثابت کند خدا وجود دارد و همه‌کس را به عین عنایت می‌نگرد، ولی مؤمن به این امر اعتماد می‌کند که خداوند حقیقتاً وجود دارد، و بر وفق این اعتماد و اعتقاد روزگار می‌گذراند.

نظرگاه ایمان دینی به نزد بسیاری کسان صورتی دلکش دارد. بر وفق این نگرش، آن قسم براهینی که ما بررسی کرده‌ایم بی‌مناسبت و نامربوط است. با این حال، افراطی‌ترین صورت ایمان دینی ممکن است موجب شود که افراد از دیدن ادله‌ای که ناقض عقاید آن‌هاست به کلی عاجز شوند: ممکن است بیش‌تر به صورت لجاجت درآید تا نگرشی عقل‌پسند.

اگر تمایل داشته باشید این نگرش ایمانی را در مورد وجود خداوند در پیش بگیرید، چه خطرهایی در کمین شما نشسته است؟

خطرهای ایمان

ایمان، آن‌طور که توصیفش کردم، مبتنی بر ادلّه و قرائن ناکافی است. اگر ادلّه و قرائن کافی برای اظهار این مدعا که خداوند وجود دارد در کار می‌بود، دیگر به ایمان کم‌تر حاجت می‌افتاد: در آن صورت می‌دانستیم که خدایی هست. از آن‌جایی که قرائن و ادلّه‌ای کافی وجود ندارد که بر بنیاد آن به وجود خداوند یقین پیدا کنیم، همواره این امکان وجود دارد که مؤمنان در ایمان خویش بر خطا باشند و، همان طور که در مورد اعتقاد به وقوع معجزات ملاحظه کردیم، پاره‌ای عوامل روانی در کار است که می‌توانند افراد را به جانب ایمان به خداوند سوق دهد.

به طور مثال، انکار نمی‌توان کرد که آرام و قرار و خاطرجمعیِ حاصل از این اعتقاد که موجودی قادر مطلق از ما مراقبت می‌کند صورتی دلکش دارد. اعتقاد به حیاتِ واپسین نوشداروی گوارایی است برای هراس از مرگ. این عوامل ممکن است در شماری از آدمیان انگیزه‌ساز شود تا از روی سرسپردگی به وجود خداوند ایمان آورند. البته این لزوماً دلیل نمی‌شود که ایمان آن‌ها بی‌مورد و نابجا باشد، بلکه صرفاً نشان از آن دارد که شاید اسباب و علل و انگیزه‌های ایمانشان ترکیبی از بی‌قراری و سوداپختن[1] باشد.

از این گذشته، همان طور که هیوم مدلّل کرده است، احساس شگفتی و حیرتی که از اعتقاد به رخدادهای خارق عادت برمی‌خیزد به مذاق کثیری از آدمیان خوش می‌آید. در مورد ایمان به خدا، این نکته اهمیت دارد که میان ایمان راستین و لذت حاصل از داشتن و نگه‌داشتنِ اعتقاد به وجود خدا تمایز قائل شویم. این عوامل روانی باید موجب شوند که ما در مورد ایمان آوردن به خداوند جانب احتیاط را نگه‌داریم: خطااندیشی در مورد انگیزهٔ خویش در

---

1. wishful thinking

این عرصه بسیار آسان است. در نهایت، هر مؤمنی باید کلاه خودش را قاضی کند که آیا ایمان او راستین و سزاوار است یا نه.

نتیجه‌گیری

در این فصل غالب براهین سنتی در اثبات و انکار وجود خدا را بررسی کردیم. همان طور که دیدیم، انتقاداتی جدی وجود دارد که اگر بناست خداباوران اعتقاد خود را به خدایی قادر مطلق، دانای مطلق و خیر اعلی حفظ کنند باید از پس جواب دادن به آن‌ها برآیند. یک راه برای پاسخ دادن به این انتقادات بازنگری در صفاتی است که معمولاً به خداوند نسبت داده شده: شاید خداوند کاملاً خیرخواه نباشد، یا شاید قدرت یا علم او حد و مرز بشناسد. دست زدن به این کار دست شستن از توصیف سنتی خداوند است. با این حال، این کار به زعم بسیاری کسان، در قیاس با دست کشیدن کامل از اعتقاد به خداوند، راه‌حلی جایزتر است.

منابعی برای مطالعهٔ بیش‌تر

کتاب مکی را فوق‌العاده توصیه می‌کنم. این کتاب فصیح، هوشمندانه و جذاب است، و به اغلب موضوعاتی که در این فصل گنجانده شده، به شکلی مبسوط‌تر می‌پردازد:

J. L. Mackie, *The Miracle of Theism* (Oxford: Clarendon Press,1982).

کتاب زیر پیش‌درآمدی است جامع بر موضوع فلسفهٔ دین به قلم راهبی فرانسیسی:

Brian Davies , *An Introduction to the Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press , 2nd edn, 1993).

این کتاب اثری جذاب و پردامنه است که به عنوان پیش‌درآمدی بر پاره‌ای عرصه‌های مهم مابعدالطبیعه مانند ماهیتِ زمان نیز به‌کار می‌آید:

Robin Le Poidevin , *Arguing for Atheism* (London: Routledge, 1996).

کتاب دیوید هیوم به نام مکالماتی در بارهٔ دین طبیعی، که اولین بار پس از مرگ او به سال ۱۷۷۹ منتشر شد، حمله‌ای است زیرکانه و پیگیر به برهان نظم در اثبات وجود خداوند.

ممکن است در جاهایی فهم نثر قرن هجدهم بسیار دشوار باشد، ولی درک استدلال‌های اصلی آسان است و برای این استدلال‌ها مثال‌هایی مطایبه‌آمیز و به یادماندنی آمده است. مشخصات بهترین چاپ این کتاب به شرح زیر است:

David Hume, *Dialogues and Natural History of Religion* (Oxford: Oxford University Press World's Classics, 1993).

دان کیوپیت بدیل ناواقع‌گرایانهٔ خود را برای خداباوری در واپسین فصل کتابش به اجمال شرح می‌دهد:

Don Cupitt, *The Sea of Faith* (London: BBC Books, 1984).

[ترجمهٔ فارسی: دان‌کیوپیت، دریای ایمان، ترجمهٔ حسن کامشاد (تهران: طرح نو، ۱۳۷۶).]

۲

درست و نادرست

چه چیزی معلوم می‌دارد که عملی [اخلاقاً] درست است یا نادرست؟ وقتی می‌گوییم کسی باید یا نباید فلان کار را انجام دهد، منظورمان چیست؟ چطور باید زندگی کنیم؟ در سلوک با دیگران چه راهی را باید در پیش بگیریم؟ این‌ها پرسش‌های بنیادینی است که فلاسفه هزاران سال است در بارهٔ آن‌ها بحث و فحص می‌کنند. اگر نتوانیم بگوییم چرا اعمالی نظیر شکنجه، قتل، قساوت‌ورزی، برده‌داری، زنای به عنف و سرقت اعمالی نادرست است، چه توجیهی داریم که از آن‌ها جلوگیری کنیم؟ آیا حکایت اخلاق صرفاً حکایت پیش‌داوری و تعصب است یا این‌که می‌توانیم دلایل متقنی برای باورهای اخلاقی خویش دست و پا کنیم؟ آن ساحت فلسفه که سروکارش با این قبیل مسائل است معمولاً اخلاق یا فلسفهٔ اخلاق خوانده می‌شود ــ این اصطلاحات را به طور مترادف به‌کار می‌برم.

من شک دارم که فلسفه بتواند پیش‌داوری‌های بنیادین افراد را در بارهٔ درستی و نادرستی [اخلاقی] دگرگون سازد. همان طور که فریدریش نیچه (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰) در کتاب آن سوی خیر و شر[1] متذکر شده است، غالب فلاسفهٔ اخلاق سرانجام به این توجیه رسیده‌اند: «تمایلی قلبی که پالوده شده به صورت انتزاعی درآمده است.» به تعبیر دیگر، این فلاسفه

---

1. *Beyond Good and Evil*

تحلیل‌های پیچیده‌ای به دست می‌دهند که به نظر می‌رسد متضمن استدلال منطقی و غیرشخصی است ولی همواره در فرجام کارشان به آن‌جا می‌کشد که ثابت می‌کنند پیش‌داوری‌های از پیش بودهٔ آن‌ها درست است. با این حال، فلسفهٔ اخلاق می‌تواند به هنگامی که با مسائل واقعی اخلاقی سروکار داریم بینش‌هایی به ما ارزانی دارد: این کار از فلسفهٔ اخلاق ساخته است که معانی ضمنی کثیری از عقاید عام و کلی در بارهٔ اخلاق و اخلاقی بودن را وضوح ببخشد، و نشان دهد که از چه راهی می‌توان این عقاید را به طرزی که واجد سازگاری درونی باشد در عرصهٔ عمل وارد کرد. در این‌جا من سه قسم نظریهٔ اخلاق را بررسی می‌کنم: [نظریه‌های] تکلیف‌مدار[1] [یا تکلیف‌نگر]، نتیجه‌گرا[2] و فضیلت‌مدار[3] [یا مبتنی بر فضیلت]. این‌ها چارچوب‌های بسیار کلیِ رقیبِ هم در فهم مسائل اخلاقی هستند. قبل از هر چیز مهم‌ترین خصوصیات این سه قسم نظریه را به اجمال توصیف می‌کنم و نشان می‌دهم که چگونه می‌توان آن‌ها را در مواردی که در زندگی واقعی پیش می‌آید به‌کار بست. سپس به سروقت مسائل فلسفیِ انتزاعی‌تر و نظری‌تر در بارهٔ معنای زبان اخلاق می‌روم ــ یعنی همان مبحثی که به فرااخلاق[4] مشهور است.

نظریه‌های تکلیف‌مدار

تأکید نظریه‌های اخلاق تکلیف‌مدار بر این است که یکایک ما انسان‌ها تکالیفی بر عهده داریم ــ اعمالی که باید یا نباید انجام دهیم ــ و عمل کردن بر وفاقِ اخلاق معنایش این است که وظیفهٔ خود را فارغ از هر نتیجه‌ای که از آن حاصل می‌شود به جا آوریم. همین رأی ــ یعنی این‌که پاره‌ای اعمال فارغ از آن‌که چه نتایجی در برداشته باشند مطلقاً صواب یا ناصوابند ــ راه نظریه‌های اخلاق تکلیف‌مدار (یا به تعبیر دیگر، تکلیف‌نگر[5]) را از راه نظریه‌های اخلاق

---

1. duty-based
2. consequentialist
3. virtue-based
4. meta-ethics
5. deontological

نتیجه‌گرا جدا می‌کند. در این‌جا دو نظریهٔ تکلیف‌مدار را سبک و سنگین می‌کنیم: اخلاق مسیحی و اخلاق کانتی.

اخلاق مسیحی

تعالیم اخلاقی مسیحیت بر دریافت غربی از اخلاقی بودن یا حیث اخلاقی[۱] سیطره داشته است: تصور ما از اخلاقی بودن یکسره به دست تعالیم دینی شکل گرفته است، و حتی نظریه‌های اخلاق الحادی به شدت مرهون این تعالیمند. «ده فرمان» ریزِ واجبات و محرماتِ مختلف را به دست می‌دهد. این تکالیف یا واجبات فارغ از نتایجی که در پی می‌آورند برقرارند و به قوت خود باقی هستند: آن‌ها تکالیف مطلقند. آن‌که معتقد است کتاب مقدس کلام خداوند است در بارهٔ معنای «درست» و «نادرست» [یا «صواب» و «ناصواب»] تردیدی به خود راه نمی‌دهد: «درست» یعنی آنچه خدا می‌خواهد، و «نادرست» یعنی آنچه مغایر با خواست خداست. به نزد مؤمنی از این دست حکایت اخلاقی بودن حکایت پیروی از فرمان‌های مطلقی است که از جانب مرجعی بیرونی، یعنی خداوند، صادر شده است. بدین قرار، مثلاً، قتل از آن‌رو همواره از حیث اخلاقی نادرست است که در سیاههٔ ده فرمان آشکارا از آن به عنوان گناه یاد شده است. حتی وقتی هم که قتل فردی خاص ــ مانند هیتلر ــ جان سایرین را نجات بخشد، باز هم آن حکم به قوت خود باقی می‌ماند. [البته] این حرف نوعی ساده‌سازی است: واقعیت این است که علمای الهیات از اوضاع و احوالی استثنایی یاد می‌کنند که در آن چه بسا قتل از حیث اخلاقی جایز باشد ــ نمونه‌اش عمل قتل در میدان جنگی عادلانه است.

اخلاق مسیحی در مقام عمل از صِرف نصب‌العین قرار دادن ده فرمان

1. morality

به‌مراتب پیچیده‌تر است: این اخلاق متضمن اجرای تعالیم عیسی مسیح، علی‌الخصوص اجرای فرمان عهد جدید است دایر بر این‌که «همسایه‌ات [یا همنوعت] را دوست بدار». با این حال، گوهر این اخلاق نظامی از بایدها و نبایدهاست. همین معنا در مورد غالب نظام‌های اخلاقیِ دین‌بنیاد صدق می‌کند.

کثیری از آدمیان بر این تصور بوده‌اند که اگر جهان را خدایی نباشد، چیزی به اسم اخلاق یا حیث اخلاقی در کار نخواهد بود: به تعبیر داستایفسکی، «اگر خدا نباشد، هر کاری مجاز است.» با وجود این، هر قسم نظریهٔ اخلاقی که منحصراً خواست خداوند را بنیاد خود قرار می‌دهد دست‌کم در معرض سه ایراد عمده است.

نقد اخلاق مسیحی

چه چیزی خواست خداوند است؟

یکی از دشواری‌های اخلاق مسیحی که بلافاصله با آن مواجه می‌شویم واقف شدن به این است که خواست خداوند فی‌الواقع چیست. چطور می‌توانیم به طور قطع و یقین بدانیم که خداوند از ما چه کاری می‌خواهد؟ مسیحیان عموماً در پاسخ می‌گویند: «به کتاب مقدس نگاه کنید.» ولی کتاب مقدس در به روی تأویل‌های گونه‌گون، و غالباً مخالف، می‌گشاید: کافی است اختلاف نظرهایی را به ذهن بیاوریم که میان آن‌هایی که به نص کتاب مقدس وفادارند، و معتقدند که [مثلاً] جهان در هفت روز آفریده شده، و آن‌هایی که کتاب مقدس را از سنخ سخن مجازی می‌دانند وجود دارد؛ یا اختلاف نظرهایی که بین این دو گروه به چشم می‌خورد: گروهی که معتقدند عمل قتل در عرصهٔ جنگ گاهی مقبول است، و، در مقابل، گروهی که، به اعتقاد آن‌ها، این فرمان که «نباید کسی را به قتل برسانی» فرمانی است مطلق و نامشروط.

محذور اوتیفرون

محذور[1] وقتی پیش می‌آید که فقط دو شق ممکن وجود دارد و هیچ کدام مطلوب نیست. محذوری که در این مورد وجود دارد اول بار در محاورهٔ اوتیفرون[2] افلاطون آمده است. محذورِ فراروی کسانی که معتقدند اخلاقی بودن یا حیث اخلاقی ریشه در فرمان‌های خداوند دارد بدین قرار است: آیا خداوند بدان سبب به کاری فرمان می‌دهد یا آن را دوست می‌دارد که آن کار از حیث اخلاقی خوب است؟ یا این‌که سبب خوب بودن آن کار از حیث اخلاقی، این است که خداوند به آن کار فرمان می‌دهد یا آن را دوست می‌دارد؟

شق اول را بررسی کنیم. اگر خداوند بدان سبب به کاری فرمان دهد یا آن را دوست بدارد که آن کار اخلاقاً خوب باشد، آن‌گاه حیث اخلاقی یا اخلاقی بودن به اعتباری مستقل از خدا خواهد بود. خداوند [درواقع] ارزش‌های اخلاقیِ از پیش بوده‌ای را که در جهان هست اجابت می‌کند: در این‌جا پای کشف ارزش‌ها در میان است نه ابداع آن‌ها. از این منظر که نگاه کنیم، می‌بینیم که توصیف و تعریف اخلاقی بودن یا حیث اخلاقی بدون هیچ‌گونه یادکردی از خداوند کاری است شدنی، هرچند ممکن است تصور شود معارفی که خداوند در بارهٔ اخلاقی بودن به ما می‌بخشد در قیاس با معارفی که در غیر این صورت می‌توانستیم با عقل کرانمند خویش ذره ذره از جهان هستی به دست آوریم موثق‌تر است. با این حال، بر وفق این نگرش، خداوند مصدر و سرچشمهٔ اخلاقی بودن یا حیث اخلاقی نیست.

شق دوم احتمالاً در نظر هواداران اخلاق مسیحی کم‌تر جذاب است. اگر خداست که درست و نادرست را، صرفاً با فرمان‌ها یا تأییدش، معین می‌کند، پس به نظر می‌رسد که این امر اخلاقی بودن یا حیث اخلاقی را به نوعی آب و

1. dilemma
2. *Euthyphro*

رنگ دلبخواهی یا مِن عندی می‌بخشد. علی‌الاصول ممکن بوده است که خداوند قتل را عملی درخور ستایش اعلام کند و [برمبنای این نگرش] این عمل درست بوده باشد. آن‌هایی که اخلاقیات را نظامی از فرمان‌های خداوند می‌دانند و از این دیدگاه خویش دفاع می‌کنند چه بسا در جواب بگویند که خداوند هرگز قتل را به عنوان عملی که اخلاقاً درخور ستایش باشد تعیین نمی‌کند زیرا خداوند خیر است و طبعاً نمی‌خواهد که ما دیگران را به قتل برسانیم. ولی اگر مراد از «خیر»، «خیر اخلاقی» باشد، نتیجهٔ این سخن آن است که یگانه معنایی که از [عبارت] «خداوند خیر است» برمی‌آید این است که «خداوند مؤید خویش است». هنگامی که مؤمنان می‌گویند «خداوند خیر است» بعید است منظورشان چنین چیزی باشد.

اخلاق مسیحی وجود خداوند را مسلم می‌گیرد

با این حال، ایراد بسیار جدی‌تری نسبت به چنین دیدگاهی در بارهٔ اخلاق وجود دارد و آن این‌که دیدگاه مزبور از پیش فرض را بر این می‌گذارد که خداوند به واقع وجود دارد و خیرخواه است. اگر خدا خیرخواه نباشد، به چه علت اعمال مطابق با خواست او را اخلاقاً خوب بدانیم؟ همان‌طور که در فصل اول ملاحظه کردیم، نه وجود خدا را می‌توان مسلم گرفت نه خیرخواهی‌اش را.

این طور نیست که همهٔ نظریه‌های اخلاق تکلیف‌مدار وجود خداوند را مبنای خویش قرار دهند. مهم‌ترین نظریهٔ اخلاق تکلیف‌مدار، یعنی نظریهٔ ایمانوئل کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴)، با این که به شدت تحت تأثیر سنت مسیحیت پروتستان قرار داشته، و به رغم این واقعیت که خود کانت مسیحی مخلصی بوده، اخلاقی بودن یا حیث اخلاقی را به شیوه‌ای توصیف می‌کند که، در کلی‌ترین صورت آن، خوشایند کثیری از ملحدان بوده است.

اخلاق کانتی

انگیزه‌ها

ایمانوئل کانت دلمشغول این پرسش بود که «عمل اخلاقی چیست؟» جوابی که او به این سؤال داد در فلسفه اهمیت گرانسنگی داشته است. در این‌جا مهم‌ترین ابعاد این جواب را به اجمال توصیف می‌کنم.

کانت مسلم می‌دانست که عمل اخلاقی عملی است که از سر احساس تکلیف صورت گرفته است، نه صرفاً به سائقهٔ تمایل یا احساس یا امکان منفعتی که برای انجام دهندهٔ آن حاصل می‌شود. بر این اساس، به‌طور مثال، اگر من از آن رو صدقه بدهم که احساس رحم و شفقت نسبت به نیازمندان از عمق وجودم می‌جوشد، از نظر کانت عملی که انجام می‌دهم لزوماً آب و رنگ اخلاقی ندارد: اگر تنها به سائقهٔ احساس رحم یا شفقت، و نه از سر احساس تکلیف، عملی انجام دهم، آن عمل اخلاقی نیست. یا اگر از آن‌رو صدقه دهم که تصور کنم این کار باعث می‌شود نزد دوستانم محبوبیت بیش‌تری پیدا کنم، باز هم عمل من آب و رنگ اخلاقی ندارد، بلکه به خاطر افزایش وجههٔ اجتماعی‌ام صورت بسته است.

بدین قرار کانت انگیزهٔ عمل را به مراتب مهم‌تر از خود عمل و نتایج آن می‌دانست. به عقیدهٔ او، برای آن‌که بدانید آیا عمل کسی اخلاقی است یا نه، باید ببینید نیت او چه بوده است. کافی نیست که فقط بدانیم سامری نیکوکار[1] به مرد محتاج کمک کرده است. شاید او این کار را به خاطر نفع شخصی خود انجام داده باشد و در قبال زحماتش اجری طلب کرده باشد. یا در غیر این صورت ممکن است این کار را تنها بدان جهت انجام داده باشد که احساس

---

۱. ماجرای سامری نیکوکار در انجیل لوقا نقل شده و مَثَل او دستمایه عیسی مسیح قرار گرفته تا اسوه‌ای از نیکوکاری عرضه بدارد. طبق روایت لوقا، عیسی حکایت مردی از اهالی سامره را می‌آورد که به حال یک یهودیِ درراه مانده، مجروح و غارت شده به دست راهزنان، دل می‌سوزاند، دستگیرش می‌شود و به او نیکی‌ها و لطف‌ها می‌کند. ـ م.

رحم و شفقت در وجودش جوشیده است: این یعنی عمل کردن با انگیزه‌ای عاطفی، نه از سر احساس تکلیف.

سایر فلاسفهٔ اخلاق غالباً در این باره با کانت همداستانند که نفع شخصی انگیزه‌ای شایسته برای عمل اخلاقی نیست. اما بسیاری از فلاسفهٔ اخلاق در مدعای او دایر بر این که وجود یا عدم احساساتی نظیر رحم و شفقت در شخصی که دست به عمل می‌زند ربطی به ارزیابی اخلاقی ما در بارهٔ اعمال او ندارد به دیدهٔ انکار می‌نگرند. به هر روی، نظر کانت این است که یگانه انگیزهٔ قابل قبول برای عمل اخلاقی، احساس تکلیف است.

یکی از دلایلی که نشان می‌دهد چرا کانت تا این پایه انگیزه‌ها را، به جای نتایج آن‌ها، در کانون توجه خود قرار می‌داد این است که او معتقد بود همهٔ انسان‌ها می‌توانند به زیور اخلاق آراسته شوند. از آن جایی که عقل حکم می‌کند که ما را تنها در قبال اعمالی اخلاقاً مسئول بدانند که بر آن‌ها اختیاری داشته باشیم ــ یا، به قول کانت، از آن جایی که «بایستن دال بر توانستن است» ــ و نیز بدان جهت که نتایج اعمال غالباً از اختیار ما خارج است، این نتایج را نمی‌توان تعیین‌کننده یا ذاتیِ حیث اخلاقی دانست. از باب مثال، اگر من، از سر احساس تکلیف، تلاش کنم کودکی را که در حال غرق شدن است نجات بدهم، ولی دست بر قضا آن کودک را غرق کنم، عمل مرا می‌توان همچنان عملی اخلاقی دانست زیرا انگیزه‌های من صواب بوده‌اند: در این مورد، نتایج عمل من مصیبت‌بار بوده، ولی دخلی به ارزش اخلاقی کارم نداشته است.

همین طور از آن جایی که ما لزوماً بر عکس‌العمل‌های عاطفی خود اختیار کامل نداریم، این عکس‌العمل‌ها را نیز نمی‌توان ذاتیِ اخلاقی بودن دانست. به عقیده کانت، اگر بناست باب اخلاقی بودن برای قاطبه انسان‌های بهره‌مند از آگاهی گشوده باشد، باید بنیاد آن یکسره بر اراده، و علی‌الخصوص بر احساس تکلیف ما، قرار گیرد.

ضابطه‌ها

کانت نیات و مقاصد نهفته در پس هر عملی را ضابطه[1] می‌نامید. ضابطه، آن اصل کلی است که مبنای عمل را تشکیل می‌دهد. مثلاً سامری نیکوکار ممکن است بر اساس این ضابطه عمل کرده باشد: «همواره در صورتی که احتمال می‌دهی اجر زحمات خود را دریافت خواهی کرد، به سوی نیازمندان دست یاری دراز کن.» یا شاید عمل او بر پایهٔ این ضابطه بوده باشد: «همواره وقتی احساس رحم و شفقت در وجودت می‌جوشد، به نیازمندان دست یاری بده.» با این حال، اگر رفتار سامری نیکوکار اخلاقی بوده باشد، احتمالاً بر مبنای این ضابطه عمل کرده است: «همواره به سوی نیازمندان دست یاری دراز کن زیرا این کار تکلیف توست.»

امر مطلق

کانت بر این باور بود که ما آدمیانِ صاحبْ‌عقل [یا متعقل] تکالیفی بر عهده داریم. این تکالیف مطلق[2] اند: به تعبیر دیگر، بدون اما و اگر، و نامشروطند ـ تکالیفی مانند این‌که «در همه حال باید راستگو باشی» یا «هیچ‌گاه نباید کسی را به قتل برسانی.» این تکالیف فارغ از هر نتیجه‌ای که از سر نهادن به آن‌ها در وجود آید اعتبار دارند. به نظر کانت، اخلاق نظامی از اوامر مطلق است: احکامی ناظر به عمل کردن به اشکالی مشخص. این یکی از خاص‌ترین وجوه اخلاق‌شناسیِ اوست. کانت تکالیف مطلق را با تکالیف مشروط[3] مقابل می‌نهاد. تکلیف مشروط تکلیفی است نظیر این: «اگر می‌خواهی عزت و احترام پیدا کنی، باید راستگو باشی» یا «اگر می‌خواهی از سلول زندان سردرنیاوری، نباید کسی را به قتل برسانی.» تکالیف مشروط به شما می‌گویند اگر می‌خواهید غایتی را حاصل کنید یا از غایتی بپرهیزید، چه کاری

---

1. maxim 2. categorical 3. hypothetical

باید کنید یا نباید کنید. کانت بر این باور بود که فقط یک امر مطلق[1] پایه وجود دارد: «تنها بر اساس ضابطه‌ای عمل کن که به موجب آن در عین حال بتوانی اراده کنی که آن ضابطه قانونی جهانگستر شود.» «اراده کردن» در این‌جا یعنی «خواستِ عقلی». به تعبیر دیگر، پیام امر مطلق این است که تنها بر بنیاد ضابطه‌ای عمل کن که عقلاً بخواهی آن را شامل حال همگان سازی. این اصل را به عنوان اصل عمومیت‌پذیری[2] می‌شناسد.

اگر چه کانت چند صورت گوناگون از امر مطلق به دست می‌دهد، صورتی که از آن یاد کردیم مهم‌ترینِ آن‌هاست و بسیار منشأ اثر بوده است. حال آن را به طور مبسوط بررسی می‌کنیم.

عمومیت‌پذیری

به نظر کانت، برای این‌که عملی اخلاقی باشد، ضابطه‌ای که بنیاد آن است باید ضابطه‌ای باشد عمومیت‌پذیر، ضابطه‌ای که برای هر کس دیگری در اوضاع و احوال مشابه به قوت خود باقی بماند. شما نباید خودتان را استثنا کنید، بلکه باید بی‌نظر باشید. بدین قرار، مثلاً، اگر بر بنیاد این ضابطه که «همواره وقتی در فقر شدید به سر می‌بری دست به دزدی بزن تا آنچه را نیازداری خریداری کنی» کتابی را سرقت کنید، درست بودن یا اخلاقی بودن چنین عملی لازمه‌اش این است که ضابطهٔ مذکور شامل حال هرکس دیگری هم که وضعیتی مشابه وضعیت شما دارد بشود.

البته این بدان معنا نیست که هر قسم ضابطهٔ عمومیت‌پذیری به این دلیل ضابطه‌ای اخلاقی است. پیداست که ضابطه‌های پیش‌پا افتادهٔ بسیاری را می‌توان به سهولتِ بسیار عمومیت بخشید، هر چند آن‌ها ربط چندانی یا [اصلاً] ربطی به اخلاقی بودن ندارند ــ از آن جمله‌اند ضوابطی نظیر این: «همواره به افرادی که قد آن‌ها از تو بلندتر است دهن‌کجی کن.» پاره‌ای دیگر

---

1. categorical imperative

2. universalizability

از ضوابط عمومیت‌پذیر را، نظیر ضابطهٔ مربوط به دزدی که در بند قبل از آن یاد کردم، حتی می‌توان ضوابطی خلاف اخلاق دانست.

مفهوم عمومیت‌پذیری صورتی از قاعدهٔ معروف به قانون طلایی در دین مسیح است: «آنچه خواهید که دیگران با شما کنند، شما نیز با ایشان چنان کنید.» کسی که بر پایهٔ این ضابطه عمل می‌کند که «سربار دیگران باش و همواره به هزینهٔ دیگران زندگی کن»، کردارش موافق اخلاق نیست، زیرا عمومیت بخشیدن به این ضابطه از محالات است. این ضابطه پرسشی برمی‌انگیزد: «اگر همه آن‌طور عمل می‌کردند، چه پیش می‌آمد؟» و اگر همگان سربار می‌شدند، دیگر کسی باقی نمی‌ماند که افراد سربار به هزینهٔ او زندگی کنند. این ضابطه از آزمون کانت سرفراز بیرون نمی‌آید، و بدین قرار قابلیت آن را ندارد که ضابطه‌ای اخلاقی باشد.

در مقابل، به راحتیِ بسیار می‌توانیم این ضابطه را عمومیت ببخشیم: «هرگز کودکان را زجر ندهید.» مسلماً به نزد همگان مقدور و مطلوب است که به این دستور اقتدا کنند، گو این‌که شاید [در عمل] از آن سرببیچند. آن‌هایی که با زجر دادن کودکان از این دستور سرپیچی می‌کنند کردارشان خلاف اخلاق است. کاملاً پیداست که مفهوم عمومیت‌پذیری به نزد کانت، با ضابطه‌هایی مانند این، راه‌حلی به دست می‌دهد که با شهودهای بی‌چون و چرای غالب آدمیان در بارهٔ حسن و قبح مطابقت دارد.

وسایل و غایات

یک صورت دیگرِ امر مطلق بدین قرار است: «دیگران را همواره غایت فی‌نفسه بدان و نه هرگز وسیلهٔ محض.»[1] این بیان تعبیر دیگری است از این‌که

---

۱. شکل کامل این صورت چنین است: «چنان عمل کن که انسان را، خواه شخص خودت و خواه دیگران، همواره غایت بدانی، نه هرگز صرفاً وسیله» (به نقل از راجر سالیوان، اخلاق در فلسفهٔ کانت، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰، ص ۶۲). ـ م.

ما نباید از دیگران استفاده کنیم، بلکه باید در همه حال متوجه کرامت انسانی آن‌ها باشیم: متوجه این واقعیت که ایشان افرادی هستند با خواست‌ها و تمایلات خاصِ خودشان. اگر کسی تنها از آن‌رو با شما رفتار دوستانه دارد که می‌داند شما می‌توانید شغلی به او بدهید، در آن صورت آن فرد با شما به مثابهٔ وسیله‌ای برای پیدا کردن شغل رفتار می‌کند، نه به مثابهٔ شخص، به مثابهٔ غایتی فی‌نفسه. البته اگر کسی صرفاً بدان جهت با شما دوستانه رفتار کند که شما را دوست می‌دارد، این امر به هیچ وجه ربطی به اخلاقی بودن ندارد.

نقد اخلاق کانتی

اخلاقی عاری از محتوا

گاهی نظریهٔ اخلاق کانت، و علی‌الخصوص تصور او را از عمومیت‌پذیری داوری‌های اخلاقی، به سبب تهی بودن محل انتقاد قرار داده‌اند. منظور این است که نظریهٔ او تنها چارچوبی که نشان‌دهندهٔ ساختار داوری‌های اخلاقی است به دست می‌دهد بی‌آن‌که افرادی را که قرار است در مقام عمل تصمیم‌های اخلاقی بگیرند به نوعی یاری کند. این نظریه به آن‌هایی که می‌کوشند در این‌باره تصمیم بگیرند که چه کاری باید انجام دهند چندان مدد نمی‌رساند.

این انتقاد آن صورت امر مطلق را که به ما توصیه می‌کند دیگران را غایت بدانیم نه هرگز وسیلهٔ محض، نادیده می‌گیرد. کانت با این صورت از امر مطلق مسلماً نظریهٔ اخلاقش را صاحب محتوایی می‌کند. ولی نظریهٔ او حتی با ترکیب تز عمومیت‌پذیری و صورت‌بندی غایات / وسایل، برای کثیری از مسائل اخلاقی جواب‌های قانع‌کننده‌ای فراهم نمی‌آورد.

از باب مثال، نظریهٔ کانت نمی‌تواند به سادگی از پس حل تعارض‌هایی برآید که میان تکالیف [گوناگون] روی می‌دهد. مثلاً اگر [از یک سو] این تکلیف بر عهده‌ام باشد که همواره راستگو باشم و نیز [از سوی دیگر]

مکلف باشم که [جان] دوستانم را حفظ کنم، نظریهٔ کانت به من نشان نمی‌دهد که وقتی این دو تکلیف با هم از در تعارض در می‌آیند چه کاری باید انجام دهم. اگر فرد دیوانه‌ای در حالی که تبری در دست گرفته است از من بپرسد که دوستم کجاست، اولین تمایل من این خواهد بود که به او دروغ بگویم. راستگویی [در این مورد] شانه خالی کردن از بار تکلیفی است که برای حفظ [جان] دوستم بر عهده دارم. ولی از طرف دیگر، بنابر نظر کانت، دروغگویی، حتی در چنین وضعیت استثنایی، عملی است خلاف اخلاق: این تکلیف مطلق برعهدهٔ من است که هرگز دروغ نگویم.

اعمال خلاف اخلاقی که عمومیت‌پذیرند

ضعف دیگری که برخی در نظریهٔ کانت می‌بینند این است که به نظر می‌رسد این نظریه پاره‌ای از اعمالی را که آشکارا خلاف اخلاقند مجاز می‌شمرد. به طور مثال، به نظر می‌آید که ضابطه‌ای مثل «هرکسی را که برایت اسباب دردسر می‌شود از میان بردار»، قابلیت آن را دارد که به طرزی کاملاً منسجم و دارای سازگاری درونی عمومیت پیدا کند. و با این حال، پیداست که ضابطه‌ای از این قسم خلاف اخلاق است.

ولی این نوع انتقاد در مقام نقد کانت کارگر نمی‌افتد: چنین انتقادی صورتِ ناظر به وسایل / غایاتِ امر مطلق را، که به وضوح ناقض این انتقاد است، نادیده می‌گیرد. از بین بردن کسی که اسباب دردسر شما شده است به هیچ وجه گویای آن نیست که او را غایت فی‌نفسه تلقی کرده‌اید: [بلکه نشان از آن دارد که] در به حساب آوردن منافع او قصور ورزیده‌اید.

جنبه‌های نامعقول

درست است که بخش زیادی از نظریهٔ اخلاق کانت معقول و پذیرفتنی است ــ به خصوص این رأی که باید علائق و منافع دیگران را مراعات کنیم ــ ولی

ابعاد نامعقولی هم در آن هست. اولاً به نظر می‌رسد که نظریهٔ کانت پاره‌ای اعمال نامعقول را موجه جلوه می‌دهد، اعمالی نظیر افشا کردن جای دوستتان برای تبر به دستی دیوانه به عوضِ آن‌که با گفتن دروغی کاری کنید که او رد دوستتان را گم کند.

درثانی، به نظر می‌رسد نقش و اهمیتی که این نظریه برای احساساتی همچون رحم و شفقت، همدلی و دلسوزی قائل می‌شود به حد کفایت نیست. کانت این قبیل احساسات را به وصف این‌که به اخلاقی بودن دخلی ندارند از دور خارج می‌کند: یگانه احساس سزاوار برای عمل اخلاقی، احساس تکلیف است. به نظر کانت، احساس رحم و شفقت در مورد نیازمندان با آن‌که ممکن است از پاره‌ای نظرگاه‌ها درخور ستایش به شمار آید دخلی به اخلاقی بودن ندارد. در مقابلِ [این رأی]، کثیری بر این عقیده‌اند که احساساتی آشکارا اخلاقی وجود دارد ــ احساساتی نظیر رحم و شفقت، همدلی، احساس گناه و ندامت ــ و برکنار دانستن این احساسات از اخلاقیات یا اخلاقی بودن، همان کاری که کانت به آن اهتمام می‌ورزید، نادیده گرفتن بعدی از ابعاد اساسیِ رفتار اخلاقی است.

ثالثاً، این نظریه نتایج اعمال را منظور نمی‌دارد. معنایش این است که، بر اساس نظریهٔ کانت، می‌توان ابلهان خیرخواهی را که از سر بی‌کفایتی ندانسته باعث مرگ شماری از مردم می‌شوند به لحاظ اخلاقی بی‌تقصیر دانست. در وهلهٔ اول در مورد آن‌ها بر اساس نیاتشان داوری خواهد شد. ولی به نظر می‌آید که در پاره‌ای موارد، نتایج اعمال در ارزیابی ارزش اخلاقی آن‌ها ربط و مناسبت دارند: تصور کنید در مورد پرستارکودکی خیرخواه که سعی دارد گربهٔ شما را در اجاق مایکروویو خشک کند چه احساسی خواهید داشت. با این حال، برای آن‌که در این باب جانب انصاف را در مورد کانت نگه داشته باشیم، باید بگوییم که او برخی بی‌کفایتی‌ها را درخور سرزنش و قصورآمیز می‌دانست.

آن‌هایی که این واپسین انتقاد از نظریه‌های تکلیف‌نگر را قانع‌کننده می‌دانند، به احتمال زیاد جاذبهٔ آن قسم نظریهٔ اخلاق را که به نتیجه‌گرایی مشهور است احساس می‌کنند.

نتیجه‌گرایی

اصطلاح «نتیجه‌گرا» در توصیف آن دسته از نظریه‌های اخلاق به‌کار می‌رود که در بارهٔ درستی یا نادرستی عمل نه بر مبنای نیات شخصی که عمل می‌کند بلکه بر اساس نتایج عمل داوری می‌کنند. در حالی که به گفته کانت، دروغگویی باوجود هرگونه منافعی که ممکن است از آن حاصل شود، عملی است که به لحاظ اخلاقی همواره نادرست است، اصحاب نتیجه‌گرایی در بارهٔ [درستی یا نادرستی] دروغگویی بر اساس نتایجی داوری می‌کنند که این عمل در بر دارد یا می‌توان احتمال داد به بار می‌آورد.

سودنگری

سودنگری[1] مشهورترین قسم از اقسام نظریه‌های اخلاقی نتیجه‌گراست. جان استوارت میل (۱۸۰۶ - ۱۸۷۳) نامدارترین هوادار آن بود. سودنگری بر این فرض مبتنی است که غایت قصوای هر قسم فعالیت انسانی (به اعتباری) خوشی یا سعادت است. این دیدگاه به لذت‌باوری[2] نیز معروف است.

آن‌که به سودنگری قائل است «خیر» را «هرآن چیزی» تعریف می‌کند «که موجب بیش‌ترین سعادت کلی [یامجموع] می‌شود.» گاهی این را «اصل بیش‌ترین سعادت»[3] یا «اصل سودمندی»[4] می‌خوانند. به دیده او، عمل درست را در هر وضع و حالی می‌توان با سبک و سنگین کردن نتایج احتمالی

---

1. utilitarianism
2. *hedonism*
3. greatest happiness principle
4. principle of utility

اعمال مختلفی که امکان‌پذیرند محاسبه [و مشخص] کرد. در این بین عمل درست در آن وضع و حال عملی است که بیش از سایر اعمال احتمال دارد موجد بیش‌ترین سعادت (یا لااقل بیش‌ترین تفاضل سعادت [یا خوشی] نسبت به شوربختی [یا ناشادی]) شود.

سودنگری ناگزیر است نتایج احتمالی را به حساب آورد، زیرا معمولاً، اگر نگوییم محال، به غایت دشوار است که نتایج دقیق عملی را پیش‌بینی کنیم: از باب مثال، توهین کردن به دیگران معمولاً آن‌ها را ناشاد می‌کند، ولی ممکن است شخصی که به او توهین می‌کنید فردی آزارطلب از آب درآید که از قرار گرفتن در معرض توهین دیگران بسیار محظوظ و مسرور می‌شود.

یکی از وجوه امتیاز سودنگری بر سایر رویکردهایی که به اخلاق صورت بسته، این است که سودنگری می‌تواند روشی سرراست و روشن برای منظور کردن حیوانات در ساحت تعلق خاطر اخلاقی به دست دهد. اگر بپذیریم که حیوانات از قابلیت درد کشیدن و لذت بردن بهره دارند، این کارمقدور است که سعادت و بهروزی آن‌ها را [نیز] در محاسبهٔ سودنگرانه منظور کنیم. و حتی اگر حیوانات مستقیماً در این محاسبه به شمار نیایند، این واقعیت که رنج آشکار آن‌ها بر سعادت دوستداران حیوانات تأثیر می‌گذارد جواز آن را فراهم می‌کند که سعادت و بهروزی آن‌ها به طور غیرمستقیم در محاسبهٔ سودنگرانه منظور شود. به طور مثال، اگر من و دیگرانی مانند خودم از دانستن این‌که گوساله‌ها را به خاطر تولید گوشت گوساله متحمل درد و رنج می‌کنند عمیقاً متألم باشیم، هنگامی که بناست اخلاقی بودن یا نبودن تولید گوشت گوساله مشخص گردد، ناشادی ما باید با شادی‌ها و لذاتی که مصرف‌کنندگان گوشت گوساله احساس می‌کنند مقابل نهاده و سنجیده شود.

نقد سودنگری

دشواری‌های محاسبه

هرچند ممکن است سودنگری علی‌الاصول نظریه‌ای جذاب جلوه کند،

وقتی پای به‌کار بستن آن در مقام عمل به میان می‌آید دشواری‌های فراوانی پدیدار می‌شود.

بی‌نهایت دشوار است که سعادت را اندازه بگیریم و سعادت افراد متفاوت را مقایسه کنیم. چه کسی باید مشخص کند که آیا لذت عظیمی که فرد آزارگر طعم آن را می‌چشد بر دردی که قربانی متحمل می‌شود فزونی دارد یا نه؟ یا چگونه می‌شود لذتی را که فردی عاشق بازی فوتبال به هنگام تماشای گل زیبایی که تیم محبوبش وارد دروازهٔ حریف می‌کند طعم آن را می‌چشد با خلجان سروری که عاشق اپرا به وقت گوش دادن به آریایی دلخواه آن را احساس می‌کند در مقام مقایسه قرار داد؟ و چگونه می‌توان این‌ها را مقایسه کرد با لذات جسمانی‌تر نظیر لذاتی که از رابطهٔ جنسی و خوردن حاصل می‌شود؟

جرمی بنتام (۱۷۴۸ - ۱۸۳۲)، از اصحاب متقدم سودنگری، بر این تصور بود که این قبیل مقایسه‌ها را علی‌الاصول می‌توان انجام داد. به نزد او، خاستگاه سعادت امری بی‌ربط و خارج از موضوع است. سعادت صرفاً حالی خوش و سرورآمیز است: لذت و فقدان درد. با آن‌که سعادت شدت و ضعف دارد، درجات گوناگون آن به کلی از یک جنس است و بنابراین از هر راهی که ایجاد شده باشد، باید در محاسبات سودنگرانه به آن اهمیت داد. او در آنچه «محاسبه سعادت» می‌نامید، دستورالعمل‌هایی برای مقایسه لذات بیان داشت و خصوصیاتی مانند شدت و ضعف، دوام، گرایش به ایجاد لذات دیگر و امثال آن‌ها را در این کار منظور کرد.

با این حال، رویکرد بنتام به مذاق جان استوارت میل خامدستانه آمد: او به جای آن رویکرد، میان لذاتِ به اصطلاح عالی و دانی قائل به تمایز شد. میل احتجاج کرد هر آن کس که حقیقتاً طعم لذات عالی را چشیده باشد ــ که از نظر او، عمدتاً لذاتی فکری است ــ خودبخود آن‌ها را بر لذات به اصطلاح دانی، که بیش‌ترْ لذاتی جسمانی است، ترجیح خواهد داد. در طرح کلی میل،

لذات عالی در محاسبه سعادت بیش از لذات دانی به حساب می‌آمد: به تعبیر دیگر، درجهٔ تأکیدی که او بر لذات می‌نهاد علاوه بر این‌که به فراخور کمیت آن‌ها بود به فراخور کیفیت آن‌ها نیز بود. میل احتجاج می‌کرد که به طور قطع ناشاد بودن و در عین حال سقراطِ فرزانه بودن بر شادان یا سعادتمند بودن و در عین حال ابلهی نادان بودن برتری دارد، به این سبب که لذات سقراط در قیاس با لذات ابله از جنسی برتر است.

ولی به نظر می‌رسد که این رأی آب و رنگ نخبه‌گرایی دارد. توجیهی است روشنفکرانه برای پسندها و علائق و ارزش‌های طبقهٔ اجتماعی میل. این واقعیت به قوت خود باقی می‌ماند که محاسبهٔ مقادیر نسبی سعادت کاری است به غایت دشوار. و حتی اگر تمایزی را که میل بین لذات عالی و دانی نهاده است به دیدهٔ قبول بنگریم، باز هم فی‌الواقع گره این مشکل به تمام و کمال گشوده نمی‌شود.

دشواری اساسی‌تر محاسبه وقتی پیش می‌آید که قرار است مشخص کنیم چه چیزهایی نتایج عملی خاص محسوب می‌شود. اگر شخصی کودکی را به خاطر رفتار ناپسندش به باد کتک بگیرد، پاسخ این سؤال که آیا این عمل اخلاقی است یا نه، به تمام و کمال منوط است به نتایجی که از آن حاصل می‌شود. ولی آیا باید تنها نتایج بی‌واسطهٔ کتک زدن کودک را به حساب آوریم، یا این‌که باید نتایج درازمدت این عمل را هم در محاسبهٔ خویش منظور کنیم؟ در حالت دوم چه بسا کارمان به آن‌جا بکشد که اموری مانند رشد عاطفی کودک، و احتمالاً حتی نتایج و تأثیرات آن عمل بر فرزندان آن کودک، را با سعادتی که او در نتیجهٔ این آموزش به وسیلهٔ تنبیه از قِبل دوری جستن از موقعیت‌های بالقوه خطرناک حاصل می‌کند در مقام مقایسه قرار دهیم. در مورد هر عملی این امکان هست که رشتهٔ نتایج آن تا آیندهٔ دور امتداد پیدا کند، و به ندرت پیش می‌آید که این نتایج به نقطهٔ پایانِ مسلمی برسد.

موارد مسئله‌آفرین

ایراد دیگری که به سودنگری گرفته‌اند این است که سودنگری ممکن است بسیاری اعمال را که معمولاً خلاف اخلاق دانسته می‌شود توجیه کند و برحق جلوه دهد. به طور مثال، اگر بتوان ثابت کرد که به دار آویختن شخصی بی‌گناه در ملأ عام، به واسطهٔ این‌که به صورت وسیله‌ای بازدارنده عمل می‌کند، این نتیجهٔ مستقیم سودمند را به دنبال دارد که از شمار جنایات خشونت‌بار می‌کاهد، و، بنابراین، در مجموع بیش از رنج، لذت پدید می‌آورد، در آن صورت اصحاب سودنگری به ناگزیر می‌گویند که به دار آویختن آن شخص بی‌گناه عملی است که از حیث اخلاقی صواب است. ولی حس عدالت [خواهی] ما از این نتیجه‌گیری بیزاری و برائت می‌جوید. البته احساس بیزاری نسبت به پاره‌ای از نتایج نظریهٔ سودنگری ثابت نمی‌کند که این نظریه برخطاست. سودنگرهای متعصب احتمالاً با کمال میل این نتیجه را بر خود هموار می‌کنند. با این حال، این قبیل نتایج ناخوشایند باید ما را در صحه نهادن بر سودنگری به وصف این‌که نظریهٔ اخلاقیِ کاملاً قانع‌کننده است محتاط کند.

سودنگرهایی از قبیل بنتام، که معتقدند سعادت چیزی نیست الاّ حالی خوش و خرم، در معرض انتقاد دیگری قرار دارند. نظریه ایشان دلالت بر آن دارد که اگر دارویی روانگردان مانند قرص اکستسی[1] نهانی وارد شبکهٔ آب آشامیدنی می‌شد، جهان ما از حیث اخلاقی صورت بهتری به خود می‌گرفت ــ مشروط به این‌که چنین کاری سرجمع لذت را افزایش می‌داد. با این حال، طبعاً بیش‌تر ما احساس می‌کنیم که به سر بردن آن نوع زندگی که اوقات خوش آن کم‌تر است ولی در آن بر سر نحوهٔ رسیدن به چنین اوقاتی حق انتخاب داریم بر آن حالتی که توصیفش کردیم برتری دارد، و نیز شخصی که آن دارو را وارد آب آشامیدنی کرده، مرتکب عملی خلاف اخلاق شده است.

---

1. Ecstasy

گاهی با استفاده از تجربهٔ فکریِ[1] دستگاه تجربه[2] نکته‌ای را متذکر شده‌اند که با آنچه گفتیم مناسبت دارد. فرض کنید شما را در این مورد مخیّر گذاشته‌اند که به واقعیت مجازی پیچیده‌ای متصل شوید ـ دستگاهی که شما را به این توهم دچار می‌کند که هر آنچه را بسیار دوست می‌دارید تجربه می‌کنید. شما فقط حق انتخاب این گزینه را دارید که مادام‌العمر به دستگاه متصل شوید؛ با این حال، زمانی که به دستگاه وصل شده‌اید، خودتان متوجه نیستید که به دستگاه متصلید. این دستگاه طعم مجموعهٔ عظیمی از حالات خوش و سعادتمندانه را به شما خواهد چشاند. با این حال، غالب افرادی که این وضعیت خیالی را سبک و سنگین می‌کنند می‌گویند که آن را اختیار نخواهند کرد. چنین نیست که آن‌ها سعات خود را بدون در نظر گرفتن نحوه‌ای که این سعادت حاصل می‌شود خواهان باشند: این مطلب نشان از آن دارد که حکایت سعادت صرفاً حکایت حالات روحی نیست، بلکه نگرشی در بارهٔ نحوهٔ ایجاد این حالات را نیز شامل می‌شود. و به هیچ‌وجه قابل قبول نیست که بگوییم جهانی که در آن همگان به دستگاهی مجازی وصل هستند که طعم تجارب لذت‌بخش را به ایشان می‌چشاند از حیث اخلاقی بر جهان کنونی رجحان دارد. با این حال، از منظر بنتام، لزوماً این‌گونه است، زیرا به دیدهٔ او روش‌های ایجاد حالات روحیِ خوش و خرم اهمیتی ندارد.

وضع دشوار دیگری را در نظر آوریم که در سودنگری با آن روبرو می‌شویم. در حالی که کانت قائل است به این‌که باید به عهد خویش وفا کنیم فارغ از هر نتیجه‌ای که این عمل ممکن است پیدا آورد، اصحاب سودنگری سعادت محتملی را که وفای به عهد یا عهدشکنی در وجود می‌آورد در هر مورد محاسبه می‌کنند، و بر طبق آن عمل می‌کنند. چه بسا ایشان به این نتیجه برسند که در مواردی که می‌دانند طلبکارانشان قرضی را که به آن‌ها داده‌اند از

---

1. thought experiment   2. experience machine

خاطر برده‌اند و احتمال هم نمی‌رود که هرگز آن را به یاد آورند، این کار اخلاقاً درست است که قرضشان را بازپس ندهند. سعادت افزایش یافتهٔ بدهکاران به لطف افزایش مال و منالشان چه بسا بر هرگونه احساس ناخشنودی آن‌ها از فریفتن دیگران [از حیث مقدار] غالب آید. و طلبکاران نیز احتمالاً چندان ناخشنود نمی‌شوند یا اصلاً طعم ناخشنودی را نمی‌چشند، زیرا طلب خود را از یاد برده‌اند.

ولی به نظر می‌آید که در چنین مواردی شرافت فردی وجه مهمی از تعاملات انسانی است. راستی این است که در نظر بسیاری از آدمیان، راستگویی، بازپرداخت دیون، صداقت در مناسباتمان با دیگران و خصایلی از این قبیل نمونه‌های مهمی از رفتار اخلاقی است. به نزد این کسان، سودنگری، با عنایت به امتناعش از پذیرش مفهوم تکالیف مطلق، در جایگاه نوعی نظریهٔ اخلاق دچار نقصان است.

سودنگری منفی

سودنگری بر این فرض مبتنی است که عمل درست در هر وضع و حال عملی است که بیش‌ترین سعادت کلی را به بار می‌آورد. ولی شاید این نگرش بیش از اندازه بر سعادت تأکید می‌کند. اجتناب از رنج و الم مقصودی است به مراتب مهم‌تر از دست یافتن به تفاضل سعادت نسبت به شوربختی. آیا به طور قطع جهانی که در آن هیچ کس به میزانی فوق‌العاده سعادتمند نیست ولی کسی هم طعم تألم بی‌اندازه را نمی‌چشد، در قیاس با جهانی که در آن شماری از انسان‌ها بی‌اندازه شوربختند ولی کثیری نیز طعم خرسندی و سعادت عظیمی را می‌چشند که آن وضع را به حال تعادل در می‌آورد جاذبهٔ بیش‌تری ندارد؟

یک راه برای جواب دادن به این انتقاد آن است که سودنگری را جرح و

تعدیل کنیم و آن را به صورتی درآوریم که به سودنگریِ منفی[1] معروف است. اصل اساسیِ این قسم سودنگری آن است که بهترین عمل در هر وضع و حال عملی نیست که بیش‌ترین تفاضل سعادت را نسبت به شوربختی برای بیش‌ترین شمار افراد موجب شود، بلکه آن عمل است که موجب کم‌ترین مقدار کلیِ شوربختی شود. به طور مثال، شخص متموّلی که به سودنگری منفی قائل است امکان دارد از خود بپرسد که آیا همه مال و منالش را به یک انسان فقیر و به شدت شوربخت ببخشد که به تألم عظیمی دچار است و با این بخشندگی تا حد چشمگیری از رنج او کاسته می‌شود، یا این‌که آن را میان هزار شخص نسبتاً سعادتمند قسمت کند که هر کدام به لطف این بخشندگی اندکی سعادتمندتر می‌شوند. آن‌هایی که به سودنگری مألوف و متعارف قائلند محاسبه می‌کنند که [از این میان] کدام عمل تفاضل بیش‌تر لذت را نسبت به الم برای بیش‌ترین شمار افراد موجب می‌شود؛ [ولی] اصحاب سودنگری منفی فکر و ذکرشان تنها این است که رنج و درد را به حداقل برسانند. پس در حالی که اصحاب سودنگریِ مألوف و متعارف احتمالاً مال و منال مورد بحث را میان آن هزار شخص نسبتاً سعادتمند قسمت می‌کنند، زیرا این کار احتمالاً سعادت را به حداکثر خواهد رساند، اصحاب سودنگری منفی مال و منال را به کسی می‌بخشند که به شدت شوربخت است تا به موجب آن رنج و درد را به حداقل برسانند.

با این حال، سودنگری منفی نیز مشمول کثیری از آن اشکالات و دشواری‌های محاسبه است که فراروی سودنگری مألوف و متعارف قرار دارد. به علاوه، این قسم سودنگری در معرض انتقادی مخصوص به آن است.

---

1. negative utilitarianism

نقد سودنگری منفی

نابودی کل حیات

بهترین راه برای زدودن هرگونه رنج و الم از صفحهٔ گیتی این است که جمیع [مظاهر] حیات ذی‌شعور را نیست و نابود کنیم. اگر هیچ موجود زنده‌ای با قابلیت احساس رنج و الم وجود نداشته باشد، رنج و المی هم در کار نخواهد بود. اگر مقدور بود که چنین کاری را از راهی بدون رنج و الم، شاید از طریق انفجار عظیم اتمی، به انجام رسانیم، در آن صورت بنابر اصل سودنگری منفی، این کار عملی بود اخلاقاً درست. حتی اگر این روند متضمن مقداری درد و رنج می‌بود، منافع و محاسن درازمدتی که از نابودسازی درد و رنج حاصل می‌آمد احتمالاً بر آن می‌چربید. با این حال، دشوار می‌توان به پای این نتیجه‌گیری صحه گذاشت. برای اجتناب از این نتیجه‌گیری دست کم لازم است صورت تازه‌ای از سودنگری منفی ساخته و پرداخته شود.

سودنگری ناظر به قاعده

شماری از فیلسوفان در مقام یافتن راهی برای فائق آمدن بر این ایراد که سودنگری مألوف و معمول (که آن را سودنگری ناظر به عمل[1] نیز می‌خوانند) نتایج ناگوار فراوانی دارد، صورت تعدیل یافتهٔ دیگری از این نظریه را پیشنهاد کرده‌اند که به سودنگری ناظر به قاعده[2] معروف است. بناست که این صورت اخیر نیکوترین جنبه‌های سودنگری را با نیکوترین جنبه‌های اخلاق تکلیف‌نگر درآمیزد.

اصحاب سودنگری ناظر به قاعده به جای آن‌که بر نتایج هر عملی به طور جداگانه انگشت تأکید گذارند، قواعد عامی را در بارهٔ اقسام اعمالی که روی به جانب ایجاد سعادتی بیش‌تر برای شمار بیش‌تری از افراد دارند اختیار

1. act utilitarianism   2. rule utilitarianism

می‌کنند. به طور مثال، از آن جایی که عموماً مجازات بی‌گناهان بیش از آن‌که موجد سعادت شود سبب‌ساز شوربختی می‌گردد، هواداران سودنگری ناظر به قاعده این قاعده را اختیار می‌کنند: «هرگز نباید بی‌گناهان را مجازات کرد» ـ حتی اگر مواردی وجود داشته باشد که در آن مجازاتِ بی‌گناهان بیش از آن‌که سبب‌ساز شوربختی شود موجد سعادت گردد؛ نظیر وقتی که این کار نقش مانعی مؤثر را برسر راه جنایات خشونت‌بار ایفا می‌کند. برهمین نهج، اصحاب سودنگری ناظر به قاعده جانب وفای به عهد را می‌گیرند، زیرا این خصلت عموماً موجب تفاضل سعادت نسبت به شوربختی می‌شود.

سودنگری ناظر به قاعده از این حسن بزرگ عملی برخوردار است که به موجب آن دیگر لازم نیست هر بار که ناگزیریم تصمیمی اخلاقی بگیریم محاسبهٔ پیچیده‌ای انجام دهیم. با این حال، در وضعیتی که شما می‌دانید عهدشکنی در مقایسه با وفای به عهد سعادت بیش‌تری به بار می‌آورد، و، با در نظر گرفتن این‌که نگرش اخلاقی بنیادین شما سودنگری است، به نظر می‌رسد که چنگ زدن به قاعدهٔ مذکور به جای برخورد کردن با هر موردی براساس ویژگی‌های خاص خودش، طریقی مقرون به انحراف است.

نظریهٔ فضیلت

نظریهٔ فضیلت عمدتاً براساس کتاب ارسطو با نام اخلاق نیکوماخوس[1] بنا شده است و از این رو گاهی آن را نوارسطوگرایی[2] می‌خوانند. برخلاف کانتی‌ها و اصحاب سودنگری، که نوعاً درستی یا نادرستی اعمال را محل تأکید قرار می‌دهند، نظریه‌پردازان فضیلت بر منش انگشت تأکید می‌گذارند و به زندگی فرد به‌طور کلی و یکپارچه علاقه دارند. پرسش اساسی به نزد آن‌ها این است: «چگونه باید زندگی کنم؟» جواب آن‌ها به این سؤال بدین قرار است: [باید در

---

1. *Nicomachean Ethics* 2. neo-Aristotelianism

کار] پرورش فضایل [باشم]. تنها از راه پرورش فضایل است که شما در مقام آدمی به اوج شکوفایی می‌رسید.

شکوفایی

به گفتهٔ ارسطو، همگان می‌خواهند شکوفا شوند.[۱] واژهٔ یونانی‌ای که او برای افادهٔ مفهوم شکوفایی به‌کار می‌برد واژهٔ ائودایمونیا[۲]ست. گاهی این واژه را به «سعادت» ترجمه می‌کنند؛ ولی این ترجمه ممکن است اسباب گمراهی شود، زیرا ارسطو بر این عقیده بود که چه بسا، به طور مثال، طعم لذت جسمانی عظیمی را بچشید بی‌آن‌که به ائودایمونیا نایل شده باشید. ائودایمونیا به کل زندگی [شخص] مربوط می‌شود، نه فقط به حالاتی که شما ممکن است درآنات مختلف داشته باشید. شاید «سعادت راستین» معادل مناسب‌تری باشد؛ ولی این ترجمه هم موجب می‌شود به نظر آید که گویی ائودایمونیا حال روحی خوشی است که به آن می‌رسید، و نه طریقی برای گذران زندگی خویش به نحوی که قرین توفیق باشد. به عقیدهٔ ارسطو، درست همان‌طور که برخی شیوه‌های مراقبت از درخت گیلاس منجر به رشد، شکوفایی و ثمردهی [آن] می‌گردد، برخی شیوه‌های زندگی نیز به شکوفایی آدمی یاری می‌رساند.

فضایل

ارسطو باور داشت که پرورش فضایل، راه شکوفاییِ آدمی است. ولی فضیلت چیست؟ فضیلت الگویی برای رفتار و احساس است: گرایشی است به عمل کردن، میل کردن و احساس کردن به شیوه‌هایی خاص در اوضاع و احوال مناسب و مقتضی. ارسطو، برخلاف کانت، تصور می‌کرد که داشتن عواطف

1. flourish
2. Eudaimonia

مناسب رکنی اساسی از هنر خوب زیستن است. فضایل عاداتی عاری از تأمل نیستند، بلکه متضمن تشخیص و داوری مدبرانه در بارهٔ واکنش مناسب به وضعیتی هستند که در آن قرار گرفته‌اید.

کسی که از فضیلت سخاوتمندی محظوظ است، در اوضاع و احوالی که مناسب و بجاست به شیوه‌ای سخاوتمندانه احساس و عمل می‌کند. این طرز رفتار مستلزم تشخیص این معناست که آن وضعیت و آن عکس‌العمل با هم مناسبت دارند و درخور یکدیگرند. اگر شخصی فضیلتمند در وضعیت سامری نیکوکار قرار داشت هم نسبت به آن انسانِ در راه مانده احساس رحم و شفقت می‌کرد، و هم رفتاری مشفقانه و رحیمانه با او در پیش می‌گرفت. رفتار سامری‌ای که تنها از این‌رو به آن شخص گرفتار یاری کند که حساب کرده است در آینده منفعتی [از این کار] عایدش می‌شود، رفتاری بر وفاق فضیلت نیست، زیرا سخاوتمندی مستلزم بخشش در حالتی است که از فکر نفعِ شخصی بری باشیم.

اگر سامری زمانی از راه می‌رسید که راهزنان به قربانی بخت‌برگشتهٔ خود حمله‌ور شده بودند، و از فضیلت شجاعت برخوردار می‌بود، بر هرگونه هراسی غالب می‌آمد و با راهزنان رویاروی می‌شد. جزئی از شجاعت به معنای توانایی چیرگی بر ترس است.

به دیدهٔ پردازندگان نظریهٔ فضیلت، فضایلی مانند سخاوتمندی و شجاعت خصایلی هستند که هر انسانی برای خوب زیستن به آن‌ها محتاج است. ممکن است به نظر آید که گویی فرد فضیلتمند می‌تواند سلیقه به خرج دهد و از میان مجموعه‌ای از فضایل آن‌هایی را که مایل است در خود پرورش دهد دستچین کند، یا گویی شخصی که در حد چشمگیری به زیور یک فضیلت آراسته شده، شخصی فضیلتمند است. ولی این چیزی جز کژفهمی نیست. به نظر ارسطو، شخص فضیلتمند کسی است که جمیع فضایل را [در وجود

خویش] هماهنگ کرده است: جمیع فضایل باید با تاروپود زندگی شخص فضیلتمند عجین شده باشند.

نقد نظریهٔ فضیلت

کدام فضایل را باید اختیار کنیم؟

یک اشکال عمده در نظریهٔ فضیلت مربوط می‌شود به اثبات این‌که کدام الگوهای رفتار، میل و احساس فضیلت به شمار می‌آیند. پاسخ پردازندگان نظریهٔ فضیلت این است: الگوهایی که آدمی برای شکوفا شدن به آن‌ها نیاز دارد.

اما این پاسخ به راستی چندان راهگشا نیست. پردازندگان نظریهٔ فضیلت غالباً فهرستی از فضایل مانند خیرخواهی، صداقت، شجاعت، سخاوتمندی، وفاداری و امثال آن تدوین می‌کنند. ایشان همچنین این فضایل را به تفصیل مورد تحلیل قرار می‌دهند. ولی، از آن جایی که فهرست‌های ایشان کاملاً با یکدیگر منطبق نیست، باب بحث و مناقشه در بارهٔ فضایلی که باید منظور داشت مفتوح است. و همواره معلوم نیست که بر چه اساسی چیزی فضیلت به شمار می‌آید.

خطر این است که پردازندگان نظریهٔ فضیلت به سادگی پیش‌داوری‌های خودشان و شیوه‌هایی را که خود برای زندگی می‌پسندند به عنوان فضیلت، و فعالیت‌هایی را که خود نمی‌پسندند به عنوان رذیلت از نو تعریف کنند. کسی که شیفتهٔ غذا و شراب گواراست چه بسا بگوید که تحریک ظرافت‌مندانه پرزهای زبان رکنی بنیادین از خوب زیستن ما انسان‌هاست، و بدین قرار دوست داشتن غذای لذیذ و شراب گوارا فضیلتی است. آن‌که قائل به تک‌همسری است چه بسا اعلام دارد که وفاداری به یک شریک جنسی فضیلت است؛ آن نظریه‌پرداز فضیلت که همزمان با چند زن رابطهٔ جنسی دارد چه بسا در تأیید فضیلتِ عدم وابستگی جنسی حجت آورد. بدین قرار

نظریهٔ فضیلت ممکن است به صورت سرپوشی فکری به‌کار رود که در زیر آن پیش‌داوری‌ها را به طرزی ناموجه گنجانده‌اند. مهم‌تر آن‌که اگر پردازندگان نظریهٔ فضیلت فقط آن شیوه‌های رفتار، میل و احساس را بپذیرند که معمولاً در جامعه‌ای مقرون به فضیلت محسوب می‌شوند، نظریهٔ آن‌ها نظریه‌ای اساساً محافظه‌کارانه جلوه می‌کند که میدان عمل را برای تغییر آن جامعه بر اساسی اخلاقی محدود می‌سازد.

طبیعت آدمی

انتقاد دیگری که نسبت به نظریهٔ فضیلت اقامه شده آن است که در این نظریه فرض بر این است که چیزی به نام طبیعت آدمی وجود دارد و، بنابراین، پاره‌ای الگوهای رفتار و احساس در کار است که در خورِ قاطبهٔ انسان‌هاست. ولی کثیری از فلاسفه که معتقدند مسلم گرفتن وجود طبیعت آدمی خطایی فاحش است، با این دیدگاه به معارضه برخاسته‌اند. در ادامهٔ این فصل، در آن قسمتی که مربوط به طبیعت‌گرایی[1] است، بار دیگر به این موضوع بازمی‌گردم.

اخلاق کاربردی

تا این قسمت از فصل حاضر سه قسمِ اساسی از نظریه‌های اخلاق را به اجمال توصیف کردم. پیداست که این‌ها نه یگانه اقسام نظریه‌های اخلاق، بلکه مهم‌ترینِ آن‌ها هستند. حال بیاییم به این موضوع نظر کنیم که فیلسوفان در مقام عمل چگونه نظریه‌های خود را در تصمیم‌گیری‌های اخلاقی واقعی ــ و نه خیالی ــ به‌کار می‌بندند. این [رویکرد] معروف به اخلاق عملی یا اخلاق کاربردی است. برای نشان دادن اقسام ملاحظاتی که در اخلاق

---

1. naturalism

کاربردی ربط و مناسبت دارند به یک مسئلهٔ اخلاقی عطف توجه می‌کنیم: خوش‌مرگی[1] یا کشتن از روی ترحم.[2]

خوش‌مرگی

خوش‌مرگی را معمولاً کشتن از روی ترحم تعریف می‌کنند. مسئلهٔ موجه بودن یا موجه نبودن خوش‌مرگی عموماً در مورد کسانی مطرح می‌شود که بسیار کهنسالند و نیز کسانی که به بیماری یا بیماری‌های مزمنی دچارند، علی‌الخصوص آن‌هایی که دردی طاقت‌سوز می‌کشند. اگر، از باب مثال، کسی در حال دردکشیدن باشد و به گذران حیاتی که ارزش زیستن دارد امیدی نداشته باشد، آیا اخلاقاً رواست که ارتباط او را با دستگاه حفظ حیات قطع کنیم یا، چه بسا، حتی دارویی مرگبار به او تزریق کنیم؟ این نوعی پرسش اخلاقیِ عملی است، پرسشی که پزشکان غالباً ناگزیرند با آن دست و پنجه نرم کنند.

آن دسته از مسائل فلسفی که در خصوص خوش‌مرگی طرح می‌شوند، چنان که در مورد غالب [موضوعات] اخلاق کاربردی شاهدیم، جملگی مسائل اخلاقی نیستند. اولاً می‌توانیم میان انواع خوش‌مرگی برخی تمایزات مهم قائل شویم. نوع اول خوش‌مرگی، خوش‌مرگی خودخواسته است، و آن وقتی است که بیمار خواهان مردن است، و این خواست خود را اظهار می‌کند. این قسم معمولاً صورتی از خودکشی با همکاری دیگران[3] است. نوع دوم خوش‌مرگیِ ناخواسته است ـ حالتی که در آن بیمار نمی‌خواهد بمیرد، ولی به این خواستهٔ او توجهی نمی‌شود. در غالبِ موارد، هرچند نه در همهٔ آن‌ها، این کار در حکم قتل است. نوع سوم خوش‌مرگیِ فارغ از خواستن یا نخواستن است، و آن وقتی است که بیمار بیهوش است یا در موقعیتی نیست که

---

1. euthanasia
2. mercy killing
3. assisted suicide

خواسته‌ای بیان دارد. در این‌جا به مسئلهٔ اخلاقی بودن یا نبودنِ خوش‌مرگیِ خودخواسته می‌پردازیم.

نظریهٔ اخلاق عامی که فرد اختیار می‌کند واکنش او را به پرسش‌های خاص به وضوح معلوم می‌دارد. بدین قرار فردی مسیحی که به پای نظریهٔ اخلاق تکلیف‌مدار ــ همان نظریه‌ای که در آغاز این فصل خطوط کلی آن را ترسیم کردم ــ صحه می‌گذارد احتمالاً به سؤالات مربوط به خوش‌مرگی جوابی خواهد داد متفاوت با جواب کسی که نظریهٔ نتیجه‌گرایانهٔ جان استوارت میل، یعنی سودنگری، را به دیدهٔ قبول می‌نگرد. مؤمن مسیحی احتمالاً در بارهٔ توجیه اخلاقیِ خوش‌مرگی خودخواسته شبهاتی در ذهن دارد، زیرا این کار مغایر با فرمانی [از مجموعه ده فرمان] به نظر می‌رسد که می‌گوید «نباید کسی را به قتل برسانی.» با این حال، ممکن است قضیه به این سادگی‌ها نباشد. چه بسا این فرمان با فرمان عهد جدید دایر بر محبت ورزیدن به همسایه [یا همنوع] خویش مغایر باشد. اگر کسی به طرزی طاقت‌سوز در حال درد کشیدن باشد، و مرگ را طلب کند، ممکن است این کار محبانه باشد که به او یاری برسانیم تا بر زندگی‌اش مهر خاتمتی بنهد. مسیحی مؤمن باید پیش خودش داوری کند که از میان این دو فرمان کدام یک وزن و قوت بیش‌تری دارند، و مطابق آن عمل کند.

به همین منوال، آن‌که نظریهٔ اخلاق کانت را به دیده قبول می‌نگرد چه بسا وظیفهٔ خود بداند که هرگز دست به قتل نزند. به نظر می‌رسد که به قتل رساندن دیگری با این رأی کانت مغایر است که ما باید در سلوک با دیگران آن‌ها را غایات فی نفسه بدانیم و نه هرگز وسیله‌ای برای رسیدن به غایتی، تا [بدین قرار] کرامت انسانی آن‌ها را رعایت کرده باشیم. ولی این صورت از امر مطلق چه بسا، در مورد خوش‌مرگی خودخواسته، توجیهی اخلاقی در تأیید خاتمه دادن به زندگی شخصی دیگر فراهم کند، و این در صورتی است که

خوش‌مرگی کاری باشد که بیمار خواهان آن است و با این حال نمی‌تواند آن را بدون کمک دیگران به انجام رساند.

فردِ قائل به سودنگری از منظری بسیار متفاوت به این مسئله می‌نگرد. به نزد او، مشکل، تعارض تکالیف نیست، بلکه چگونگی محاسبهٔ آثار و نتایج اعمال گوناگون امکان‌پذیری است که می‌توانیم انجام دهیم. هر عملی که موجب بیش‌ترین مقدار سعادت برای بیش‌ترین افراد شود، یا لااقل موجبات بیش‌ترین تفاضل سعادت را نسبت به شوربختی فراهم سازد، عملی است که از حیث اخلاقی صواب است. هوادار سودنگری نتایج [عمل] برای بیمار را سبک و سنگین می‌کند. اگر قرار باشد بیمار به زندگی ادامه دهد، درد طاقت‌سوزی می‌کشد، و به هر روی احتمالاً عن‌قریب می‌میرد. اگر بنا باشد بیمار از طریق عمل خوش‌مرگی جان بدهد، دیگر دردی در کار نخواهد بود، همان طور که قابلیت سعادتمندی هم دیگر وجود نخواهد داشت. با این حال، این‌ها یگانه نتایجی نیستند که باید به حساب آورد. شماری نتایج جنبی هم در کار است. مثلاً مرگ بیمار از راه خوش‌مرگی ممکن است موجبات تأثر و تألم بستگان او را فراهم سازد. از این گذشته، ممکن است عمل خوش‌مرگی متضمن سرپیچی از قانون باشد، و بدین قرار شخصی که بیمار را یاری داده است تا جان بسپارد چه بسا در معرض خطر تعقیب کیفری قرار گیرد. این امر همچنین پرسش‌هایی را در بارهٔ درستی یا اخلاقی بودن سرپیچی از قانون به طور کلی پیش می‌کشد.

نتیجهٔ جنبی دیگری که از انجام دادن یک عمل واحد خوش‌مرگی حاصل می‌شود این است که امکان دارد این عمل راه را برای پزشکان بی‌وجدان هموار کند تا بیماران خود را به قتل برسانند و به دروغ بگویند که این کار خواستهٔ آن‌ها بوده است. مخالفانِ هر قسم خوش‌مرگی غالباً متذکر می‌شوند که روش‌های قلع و قمع هیتلر اول بار بر روی قربانیان یک برنامهٔ خوش‌مرگی ناخواسته امتحان شد. چه بسا هر عمل خوش‌مرگی خودخواسته راه را برای

کسی هموار سازد تا نوعی خط مشی خوش‌مرگی ناخواسته را باب کند. اصحاب سودنگری این قبیل نتایج احتمالی عمل را سبک و سنگین می‌کنند تا معلوم دارند آیا عمل خوش‌مرگی اخلاقاً موجه است یا نه.

رویکرد پردازندگان نظریهٔ فضیلت به مسئلهٔ خوش‌مرگی از لونی دیگر است: آن‌ها بر منش شخصی که عمل خوش‌مرگی را انجام می‌دهد انگشت تأکید می‌گذارند. گرچه کشتن شخصی دیگر معمولاً هم با فضیلت عدالت و هم با فضیلت شفقت منافات دارد، در مورد خاص خوش‌مرگی خودخواسته، هنگامی که مرگ آشکارا به سود آن شخص است، فضیلت شفقت اجازهٔ این کار را می‌دهد. با این حال، حتی در این مورد هم ممکن است فضیلت عدالت همچنان نافی این عمل باشد. پردازندگان نظریهٔ فضیلت قواعد سفت و سختی برای رفتار وضع نمی‌کنند، ولی نسبت به جزئیات این مورد خاص حساسیت دارند.

همان‌طور که این بحث مختصر در باب یکی از مسائل اخلاقیِ عملی نشان می‌دهد، برای سؤال «چه باید کرد» به ندرت جواب‌های سهل و ساده پیدا می‌شود. و، با وجود این، ما غالباً ناگزیریم داوری‌های اخلاقی کنیم. پیشرفت‌های روزگار ما در عرصه‌های فن‌آوری و علم ژنتیک، پیوسته پرسش‌های اخلاقی تازه‌ای را در خصوص زندگی و مرگ فراروی ما قرار می‌دهد. در علم پزشکی، پیشرفتِ امکانات بارورسازی در آزمایشگاه، و نیز پیشرفت امکانات مهندسی ژنتیک، پرسش‌های اخلاقی دشواری را پیش می‌کشد، چنان که دستاوردهای فن‌آورانه، مانند موفقیت‌های حاصل آمده در زمینهٔ علم کامپیوتر که امکان نظارت بر اطلاعات شخصی و دسترسی به آن‌ها را به مقیاسی باورنکردنی فراهم کرده است، نیز ما را با این قبیل پرسش‌ها رویاروی می‌کند. بیماری همه‌گیر ایدز طیف وسیعی از پرسش‌ها را با خود به همراه آورده است ــ پرسش‌هایی در این خصوص که چه هنگام رواست کسی را مجبور کنیم تن به آزمایش ویروس ایدز بدهد. توضیح رویکردهایی که به

این قبیل مسائل امکان‌پذیر است تنها ممکن است سودمند باشد. ولی این واقعیت به قوت خود باقی می‌ماند که تصمیم‌های اخلاقی دشوارترین و مهم‌ترین تصمیم‌هایی است که می‌گیریم. نهایتاً هر کدام از ما مسئول انتخاب‌های خویشیم.

اخلاق و فرااخلاق

آن سه قسم نظریهٔ اخلاقی که تا این‌جا بررسی کردیم ـ نظریهٔ تکلیف‌مدار، نظریهٔ نتیجه‌گرا و نظریهٔ فضیلت ـ نمونه‌هایی از نظریات سطح اولند. به تعبیر دیگر، نظریاتی هستند در بارهٔ این‌که چگونه باید رفتار کنیم. فلاسفهٔ اخلاق خاطر خود را به مسائلی در سطح دوم نیز مشغول داشته‌اند: این‌ها مسائلی هستند در بارهٔ شأن نظریه‌های اخلاق، نه در بارهٔ رفتاری که باید در پیش بگیریم. این نظریه‌پردازی در بارهٔ نظریه‌های اخلاق را عموماً فرااخلاق[1] می‌خوانند. نظریهٔ فرااخلاقی معمولاً این پرسش را مطرح می‌کند: «در سیاق اخلاقی، 'درست' چه معنایی دارد؟» من در این‌جا سه نمونه از نظریه‌های فرااخلاقی را بررسی می‌کنم: طبیعت‌گرایی اخلاقی،[2] نسبی‌نگری اخلاقی[3] و عاطفه‌انگاری.[4]

طبیعت‌گرایی

از جملهٔ مسائل فرااخلاقی که در قرن بیستم بسیار محل بحث و بررسی قرار گرفته، یکی هم این بوده است که آیا نظریه‌های اخلاق طبیعت‌گرایانه قابل قبول است. نظریهٔ اخلاق طبیعت‌گرایانه نظریه‌ای است مبتنی بر این فرض که داوری‌های اخلاقی مستقیماً در اموری واقع ـ غالباً در طبیعت آدمی ـ سرچشمه دارند که به طور علمی قابل اکتشاف است.

---

1. meta-ethics
2. ethical naturalism
3. moral relativism
4. emotivism

اخلاق سودنگرانه کار خود را از توصیف طبیعت آدمی آغاز می‌کند و به دیدگاهی می‌رسد در بارهٔ این‌که چطور باید رفتار کنیم. سودنگری، در حالت آرمانی خویش، کیفیت و کمیت سعادت هر شخصی را به طرزی علمی ارزیابی می‌کند تا معلوم دارد چه کاری صواب است و چه کاری خطاست. در مقابل، اخلاق کانتی با روان‌شناسی آدمی پیوند چندان استواری ندارد: علی‌الظاهر تکالیف مطلق ما نه از ملاحظات روان‌شناختی بلکه از ملاحظات منطقی برمی‌خیزد.

نقد طبیعت‌گرایی

تمایز واقعیت / ارزش [است / باید]

کثیری از فلاسفه بر این باورند که بنیاد نظریه‌های اخلاق طبیعت‌گرایانه فی‌الجمله بر خطایی نهاده شده، و آن این‌که نظریه‌های مزبور از درک این معنا قاصر بوده‌اند که امور واقع و ارزش‌ها از یک قسم نیستند و با هم تفاوت اساسی دارند. آن‌هایی که مخالف طبیعت‌گرایی هستند ـ یعنی اصحاب ضدطبیعت‌گرایی ـ استدلالشان این است که هیچ توصیف ناظر به واقعی هرگز خودبه خود به داوری ارزشی رهنمون نمی‌شود: [برای این کار] همواره استدلال بیش‌تری لازم است. این را گاهی اصل هیوم می‌خوانند، عنوانی که از نام دیوید هیوم مأخوذ است: یکی از اولین کسانی که متذکر این معنا شد که فلاسفهٔ اخلاق غالباً از مباحث مربوط به «آنچه [برقرار] است» حرکت می‌کنند و به مباحث مربوط به «آنچه باید باشد» می‌رسند بدون آن‌که استدلال بیش‌تری در کار کنند.

مخالفان طبیعت‌گرایی ادعا می‌کنند که به دست دادن استدلال بیش‌تری که برای رسیدن آسان و بی‌دردسر از امور واقع به ارزش یا، به تعبیری که گاهی اظهار می‌شود، از «است» به «باید» لازم است امکان‌پذیر نیست. امر واقع و ارزش در ساحاتی متفاوت جای دارند و میانِ، مثلاً، سعادت آدمی و ارزش

اخلاقی ارتباط و پیوستگی منطقی وجود ندارد. آن‌ها، به تبعیت از جی. یی. مور[1] (۱۸۷۳ - ۱۹۵۸)، گاهی در توصیف خطایی که به ادعای ایشان در استنتاج ارزش از امور واقع نهفته است اصطلاح مغالطهٔ طبیعت‌گرایانه[2] را به‌کار می‌برند ــ مغالطه‌ای که شکلی از استدلالِ خطاست.

یکی از احتجاج‌هایی که مخالفان طبیعت‌گرایی در تأیید موضع خویش می‌آورند به «استدلال ناظر به مسئلهٔ حل نشده»[3] معروف است.

استدلال ناظر به مسئلهٔ حل نشده

این استدلال، که اول بار جی. یی. مور آن را اقامه کرد، در واقع فقط راهی است برای بخشیدن وضوح بیش‌تر به عقاید موجود مردمان در بارهٔ اخلاق. طریقه‌ای است برای نشان دادن این معنا که اغلب ما، در نحوهٔ تفکرمان در بارهٔ اصطلاحات اخلاقی نظیر «خوب» یا «درست»، پیشاپیش رویکرد طبیعت گرایانه را مردود شمرده‌ایم.

تقریر این استدلال چنین است: ابتدا حکمی ناظر به واقع را در نظر بگیرید که فرض شده است نتایجی اخلاقی از آن استنتاج می‌شود. به طور مثال، ممکن است واقعیت داشته باشد که از میان همهٔ گزینه‌هایی که فراروی سامریِ نیکوکار قرار داشت، دستگیری از آن فردی که راهزنان او را غارت کرده بودند یگانه گزینه‌ای بود که موجب حداعلای سعادت برای بیش‌ترین شمار افراد می‌شد. بر اساس تحلیل سودنگرانه ــ که صورتی از طبیعت‌گرایی اخلاقی است ــ منطقاً نتیجه می‌شود که دستگیری از آن مرد عملی است اخلاقاً درست. با این حال، مخالفان طبیعت‌گرایی با استفاده از استدلال ناظر به مسئلهٔ حل نشده متذکر می‌شوند که منطقاً تناقض‌آمیز نیست که بگوییم «این عمل احتمالاً بیش‌ترین سعادت را برای شمار بیش‌تری از افراد به بار

---

1. G.E. Moore 2. naturalistic fallacy 3. open question argument

می‌نشاند، ولی آیا اخلاقاً درست است که آن را انجام دهیم؟» اگر این صورت از طبیعت‌گرایی صواب بود، چنین سؤالی ارزش پرسیدن نداشت: جواب معلوم بود. از آن‌جایی که چنین سؤالی ارزش طرح شدن دارد، مخالفان طبیعت‌گرایی اظهار می‌دارند که این مسئله، حل نشده باقی می‌ماند.

مدعای آن‌ها این است که همین سؤال را می‌توان در بارهٔ هر قسم وضعیتی مطرح کرد که در آن فرض می‌شود توصیفی از کیفیات طبیعی خودبه‌خود موجب نتیجه‌ای اخلاقی می‌گردد. استدلال ناظر به مسئلهٔ حل نشده طریقه‌ای است که مخالفان طبیعت‌گرایی از آن در تأیید شعار خود بهره می‌گیرند: «از 'است' 'باید' برنمی‌آید.»

چیزی به نام طبیعت آدمی وجود ندارد

فیلسوفان دیگری، نظیر ژان. پل سارتر (۱۹۰۵ - ۱۹۸۰) در سخنرانی خود با عنوان اگزیستانسیالیسم و انسان‌مداری،[1] از منظری دیگر با اخلاق طبیعت‌گرایانه درافتاده‌اند (دست‌کم با آن صورت این اخلاق که اموری واقع در طبیعت آدمی را تعیین‌کنندهٔ اخلاقی بودن می‌داند). آن‌ها احتجاج کرده‌اند که خطاست اگر، همداستان با نظریهٔ فضیلت، فرض کنیم که چیزی به نام طبیعت آدمی وجود دارد. به گفتهٔ ایشان، این نوعی خودفریبی است، انکار مسئولیت عظیمی است که فردفرد ما برعهده داریم. همهٔ ما باید خودمان ارزش‌هایمان را انتخاب کنیم، و برای پرسش‌های اخلاقی جواب‌های سهل و ساده‌ای پیدا نمی‌شود. از ما ساخته نیست که با استناد به توصیفی علمی در بارهٔ چندوچون عالم هستی دریابیم که چه کاری باید انجام دهیم، ولی با این حال جملگی ناچاریم تصمیم‌های اخلاقی بگیریم. یک جنبه از جوانب وضعیت ما آدمیان این است که باید به این داوری‌های ارزشی بپردازیم، ولی این کار را باید بدون

---

1. *Existentialism and Humanism*

تکیه بر دستورالعمل‌های قطعی و ثابتی از بیرونِ خویش، انجام دهیم. طبیعت‌گرایی در اخلاق انکار خودفریبانهٔ این اختیار است ـ اختیاری که برای انتخاب کردن با رأی و نظر خود، از آن بهره‌مندیم.

نسبی‌نگری اخلاقی

در این حقیقت جای هیچ‌گونه چون و چرا نیست که مردمان جوامع مختلف آداب و سنن مختلف و عقاید مختلف در باره حسن و قبح دارند. در این خصوص که چه اعمالی درست و چه اعمالی نادرست است اجماعی عالمگیر وجود ندارد، هرچند میان عقاید [مردمان] در این باره اشتراکات چشمگیری هست. اگر در نظر آوریم که عقاید اخلاقی تا چه پایه هم از جایی به جای دیگر و هم از روزگاری به روزگار دیگر دستخوش دگردیسی شده‌اند، ممکن است به این باور وسوسه شویم که حقایق اخلاقی مطلقی در کار نیست، بلکه اخلاقی بودن یا حیث اخلاقی همواره در مناسبت با جامعه‌ای که در آن بالیده‌اید صورتی نسبی دارد. بر اساس این دیدگاه، ازآن جایی که برده‌داری به نزد غالب یونانیان باستان به لحاظ اخلاقی مقبول بود ولی اغلب اروپایی‌های این روزگار آن را به دیدهٔ قبول نمی‌نگرند، پس برده‌داری به زعم یونانیان باستان درست بود ولی به زعم اروپایی‌های این روزگار نادرست است. به موجب این دیدگاه، که به نسبی‌نگری اخلاقی معروف است، اخلاقی بودن یا حیث اخلاقی صرفاً توصیفی از ارزش‌های مقبول در نزد جامعه‌ای در روزگاری معین است. این دیدگاهی فرااخلاقی در بارهٔ ماهیت داوری‌های اخلاقی است. داوری‌های اخلاقی را تنها می‌توان در مناسبت با جامعه‌ای خاص درست یا نادرست دانست. داوری‌های اخلاقی مطلقی وجود ندارد: این داوری‌ها جملگی نسبی هستند. نسبی‌نگری اخلاقی به شدت با این دیدگاه منافات دارد که پاره‌ای اعمال علی‌الاطلاق درست یا

نادرستند ـ دیدگاهی که، به‌طور مثال، مقبول بسیاری کسان است که معتقدند اخلاقیات مرکب از فرمان‌های خداوند خطاب به انسان‌هاست.

نسبی‌نگری غالباً این نگرش به اخلاقی بودن را با اعتقادی پیوند می‌زند، و آن این‌که، چون اخلاقی بودن یا اخلاق امری نسبی است، هیچ‌گاه نباید در حوزهٔ آداب و سنن جوامع دیگر دخالت کنیم به این دلیل که جایگاه بی‌طرفانه‌ای وجود ندارد که در آن‌جا بر مسند داوری بنشینیم. این دیدگاه علی‌الخصوص طرف توجه مردم‌شناسان بوده است، و دلیلش شاید تا اندازه‌ای این باشد که آن‌ها مستقیماً شاهد تخریب و زوال جوامع دیگر از ناحیهٔ ورود خامدستانهٔ ارزش‌های غربی بوده‌اند. هنگامی که نسبی‌نگری واجد این مؤلفهٔ اضافی باشد ـ مؤلفه‌ای گویای این‌که چگونه باید با سایر جوامع رفتار کنیم ـ معمولاً آن را نسبی‌نگری هنجاری[1] می‌خوانند.

نقد نسبی‌نگری اخلاقی

آیا گفته‌های اصحاب نسبی‌نگری فاقد سازگاری درونی است؟

گاهی اصحاب نسبی‌نگری را متهم می‌کنند به این‌که اقوالشان فاقد انسجام یا سازگاری درونی است زیرا ایشان ادعا می‌کنند که جمیع داوری‌های اخلاقی نسبی هستند ولی در همان حال از ما می‌خواهند به این نظریه باور بیاوریم که نسبی‌نگری اخلاقی خودش علی‌الاطلاق درست است. این مسئله تنها برای آن دسته از اصحاب نسبی‌نگری اخلاقی خطرخیز و جدی است که در بارهٔ حقیقت نیز موضعی نسبی‌نگر دارند، یعنی آن‌هایی که معتقدند چیزی به نام حقیقت مطلق وجود ندارد، [بلکه] تنها حقایقی نسبی در مناسبت با جوامع خاص در کار است. این دسته از نسبی‌نگرها نمی‌توانند قائل باشند به این‌که نظریه‌ای ـ هرچه باشد ـ علی‌الاطلاق درست است.

---

1. normative relativism

با وجود این، شک نیست که اصحاب نسبی‌نگری هنجاری در معرض اتهام تناقض‌گویی یا عدم سازگاری درونی قرار دارند. ایشان، هم قائلند به این‌که جمیع داوری‌های اخلاقی در مناسبت با جامعهٔ شما نسبی هستند و هم عقیده دارند که جوامع نباید مانع و مزاحم یکدیگر شوند. با این حال، مسلم است که عقیدهٔ دوم نمونه‌ای است از داوری‌های اخلاقی مطلق، یعنی همان قسم داوری اخلاقی که به تمام و کمال با فرض بنیادینِ نسبی‌نگری هنجاری مغایرت دارد. این قسم انتقاد از نسبی‌نگری هنجاری، قاطع و قانع‌کننده است.

چه چیزی جامعه به شمار می‌آید؟

اصحاب نسبی‌نگریِ اخلاقی معمولاً به روشنی نمی‌گویند که چه چیزی را باید جامعه به شمار آورد. از باب مثال، به طور قطع و یقین در دل انگلستانِ امروز هستند برخی اعضای پاره‌ای خرده‌فرهنگ‌ها که معتقدند به لحاظ اخلاقی رواست که از مواد مخدر ممنوع به قصد تفریح استفاده شود. این اعضای خرده‌فرهنگ‌های مورد بحث باید به چه مرتبه‌ای برسند [و چه کمیتی پیدا کنند] تا فرد قائل به نسبی‌نگری حاضر شود که بگوید آن‌ها جامعه‌ای مجزا تشکیل می‌دهند، و بدین قرار بتوان گفت ایشان اخلاقیات خاص خودشان را دارند که در برابر نقد و خرده‌گیریِ سایر فرهنگ‌ها مصون است؟ این سؤال جواب مشخصی ندارد.

نقد اخلاقی ارزش‌های جوامع امکان‌پذیر نیست

حتی اگر بتوان برای نقد پیشین پاسخی دست و پا کرد، باز هم نسبی‌نگری اخلاقی گرفتار اشکال دیگری است. به نظر نمی‌آید که نسبی‌نگری اخلاقی باب این امکان را مفتوح گذارد که ارزش‌های بنیادین جامعه‌ای را مورد نقد اخلاقی قرار دهیم. اگر داوری‌های اخلاقی را برحسب ارزش‌های بنیادین آن جامعه تعریف کنیم، منتقدان این ارزش‌های بنیادین نمی‌توانند از

استدلال‌های اخلاقی علیه آن‌ها استفاده کنند. در جامعه‌ای که نظر غالب بر این است که زنان نباید حق رأی داشته باشند، هرکس که مدافع اعطای حق رأی به زنان است چیزی را توصیه می‌کند که برحسب ارزش‌های آن جامعه خلاف اخلاق است.

عاطفه‌انگاری

دیگر نظریهٔ مهم فرااخلاقی به عاطفه‌انگاری یا قول به شناختی نبودن[1] [داوری‌های اخلاقی] معروف است. عاطفه‌انگاران ــ مانند ای. جی. ایر (۱۹۱۰ - ۱۹۸۸) در فصل ۶ کتابش به نام زبان، حقیقت و منطق[2] ــ ادعا می‌کنند که همهٔ احکام اخلاقی به معنای دقیق کلمه بی‌معنایند. آن‌ها به هیچ وجه بیانگر اموری واقع نیستند؛ آنچه این احکام بیان می‌دارند احساس یا عاطفهٔ گوینده است. داوری‌های اخلاقی به هیچ روی معنای حقیقی ندارند: این داوری‌ها، همانند خرخر کردن، آه کشیدن یا خندیدن، صرفاً بیان عاطفه‌اند.

بنابراین، وقتی کسی می‌گوید «شکنجه عملی است نادرست» یا «باید راستگو باشید»، تنها احساس خود را در بارهٔ شکنجه یا راستگویی نشان می‌دهد. حرف او نه صادق است نه کاذب: کمابیش عین این است که در اشاره به شکنجه فریاد زده باشد: «اَه!» یا در اشاره به راستگویی فریاد «بَه بَه!» سر داده باشد. درواقع، گاهی عاطفه‌انگاری را نظریه اَه / بَه بَه نامیده‌اند. درست همان‌طور که وقتی کسی فریاد «اَه !» یا «بَه بَه!» سر می‌دهد صرفاً نحوهٔ احساس خود را بیان نمی‌دارد، بلکه، علاوه بر این، معمولاً سعی دارد دیگران را برانگیزد تا در احساس او شریک شوند، کسی هم که احکام اخلاقی بر زبان جاری می‌کند غالباً در پی این است که فردی را ترغیب کند به این‌که در بارهٔ آن موضوع مانند او فکر کند.

---

1. non-cognitivism	2. *Language, Truth and Logic*

نقد عاطفه‌انگاری

استدلال اخلاقی غیرممکن می‌شود

یکی از انتقادهایی که نسبت به عاطفه‌انگاری اقامه شده این است که اگر این نگرش درست می‌بود، هیچ‌گونه استدلال اخلاقی امکان نداشت. دقیق‌ترین معنایی که می‌شد به استدلال اخلاقی بدهیم این بود که دو نفر عواطف خود را برای هم ابراز می‌کنند: عین این‌که یکی فریاد بزند «آه!» و دیگری فریاد «بَه بَه» سر دهد. ولی ادعا می‌شود که ما به‌واقع بر سر مسائل اخلاقی به‌طور جدی بحث و مناقشه می‌کنیم، پس باید عاطفه‌انگاری را خطا دانست.

با این حال، اصحاب عاطفه‌انگاری این انتقاد را تهدیدی برای نظریهٔ خویش نمی‌دانند. کثیری از اقسام گوناگون استدلال‌ها در بحث‌ها و مناقشات اخلاقی کذایی به‌کار می‌رود. به عنوان مثال، در بحث و بررسی در باب این مسئلهٔ عملیِ اخلاقی که آیا سقط جنین خودخواسته اخلاقاً رواست، آنچه محل بحث و بررسی است چه بسا تا اندازه‌ای موضوعی باشد ناظر به واقع.[1] چه بسا مسئلهٔ مورد بحث، سنی باشد که در آن جنین می‌تواند در خارج از رحم زنده بماند. این مسئله، مسئله‌ای علمی خواهد بود نه اخلاقی. یا در غیر این صورت، چه بسا آن‌هایی که ظاهراً درگیر بحث‌های اخلاقی‌اند سروکارشان با تعریف اصطلاحات اخلاقی مانند «درست»، «نادرست»، «مسئولیت» و نظایر آن‌ها باشد: اصحاب عاطفه‌انگاری قبول دارند که چنین بحثی ممکن است معنادار باشد. تنها داوری‌های اخلاقیِ واقعی است که صرفاً بیان عاطفه است ـ داوری‌هایی مثل «کشتن دیگران عملی است نادرست».

پس فرد عاطفه‌انگار می‌پذیرد که بحثی معنادار در بارهٔ مسائل اخلاقی به واقع وجود دارد: بحث در بارهٔ مسائل اخلاقی تنها زمانی به صورت ابراز

---

1. factual

عاطفه‌ای بی‌معنا در می‌آید که شرکت‌کنندگانِ آن داوری‌های اخلاقی واقعی می‌کنند.

نتایج خطرناک

انتقاد دوم نسبت به عاطفه‌انگاری بدین قرار است که این نظریه، حتی اگر مقرون به صواب باشد، احتمال دارد نتایج خطرناکی به بار آورد. همان‌طور که ادعا شده است، اگر همگان باور می‌آوردند که حکمی نظیر «قتل عملی است نادرست» همسنگ آن است که بگوییم «قتل ـ اَه!» در آن صورت جامعه از هم می‌پاشید.

دیدگاهی ـ نظیر دیدگاه کانتی ـ که داوری‌های اخلاقی را شامل حال همگان می‌داند ـ و این داوری‌ها را غیرشخصی محسوب می‌کند ـ دلایل محکمی در اختیار افراد می‌گذارد که به موجب آن به اصول اخلاقیِ دارای قبول عام اقتدا و عمل کنند. ولی اگر تنها کاری که در داوری اخلاقی می‌کنیم بیان عواطفمان باشد، آن‌گاه به نظر نمی‌رسد چندان اهمیتی داشته باشد که چه قسم داوری‌های اخلاقی را اختیار می‌کنیم. در صورتی که احساس ما این باشد که شکنجهٔ خردسالان کار درستی است، احتمالاً این حکم را نیز می‌توانیم بر زبان جاری کنیم که «شکنجهٔ خردسالان کار درستی است» و هیچ احدالناسی نمی‌تواند در بارهٔ این حکم با ما وارد بحث اخلاقی معناداری شود. بیش‌ترین کاری که از او برمی‌آید این است که احساسات اخلاقی خودش را در بارهٔ این موضوع ابراز کند.

با همهٔ این تفاصیل، این انتقاد حقیقتاً برهانی علیه عاطفه‌انگاری نیست، زیرا مستقیماً آن نظریه را زیر سؤال نمی‌برد: تنها اشارتی است به خطرهایی که از ناحیهٔ قبول عام یافتن عاطفه‌انگاری به این عنوان که نظریه‌ای صواب است متوجه جامعه می‌شود، که این خود حکایت دیگری است.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که از این بررسی مختصر می‌توان دریافت، فلسفهٔ اخلاق عرصه‌ای فراخ و پرسنگلاخ در گسترهٔ فلسفه است. فلاسفهٔ انگلیسی و آلمانیِ دورهٔ پس از جنگ [جهانی دوم] روی به این سو داشته‌اند که به مسائل فرااخلاقی عطف توجه کنند. با این حال، در سال‌های اخیر ایشان توجه خود را بیش‌تر به مسائل اخلاقیِ عملی همانند درست بودن یا نبودن خوش‌مرگی، سقط جنین، تحقیقات مربوط به جنین، تجربه‌های حیوانات و بسیاری موضوعات دیگر معطوف کرده‌اند. درست است که فلسفه جواب‌های ساده و راحتی به این مسائل یا هرگونه مسئلهٔ اخلاقی دیگر نمی‌دهد، ولی دایرهٔ واژگان و چارچوبی عرضه می‌دارد که در قالب آن می‌توان در بارهٔ این قبیل مسائل بحث و فحص عقلانی کرد.

منابعی برای مطالعه بیش‌تر

کتاب زیر پیش‌درآمدی عالی بر تاریخ اخلاق است. در این کتاب منابع مبسوطی برای مطالعهٔ بیش‌تر توصیه شده است:

Richard Norman, *The Moral Philosophers* (Oxford: Clarendon Press, 2nd edition, 1998).

این کتاب بهترین پیش‌درآمد بر سودنگری است:

Jonathan Glover (ed.) , *Utilitarianism and Its Critics* (New York: Macmillan, 1990).

کتاب یاد شده علاوه بر آثار متأخر در بارهٔ سودنگری و اَشکال آن، حاوی منتخباتی از مهم‌ترین نوشته‌های بنتام و میل است. برخی از این مطالب در سطحی بسیار بالاست ولی مقدمه‌های گلاور بر هر قسمت بسیار یاریگر است.

در زمینهٔ اخلاق کاربردی دو کتاب زیرجذاب و آسان‌فهم است:

Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives* (London: Penguin, 1977).

Peter Singer, *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2nd edn, 1993).

این کتاب شامل مجموعه مقالاتی طرازاول است:

Peter Singer (ed.), *Applied Ethics* (Oxford: Oxford University Press , 1986).

کتاب زیر، که آن هم به دست پیتر سینگر گردآوری شده، پیش‌درآمدی پرمایه‌تر بر طیف گسترده‌ای از موضوعات اخلاق است:

Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics* (Oxford: Blackwell, 1991).

آثار زیر کتاب‌هایی مقدماتی در بارهٔ فلسفه اخلاق است که ارزش خواندن دارد، گرچه هیچ کدام از آن‌ها آسان نیست:

J. L. Mackie, Ethics: *Inventing Right and Wrong* (London: Penguin, 1977).

G. J. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy* (London: Macmillan, 1967).

۳

سیاست

مساوات چیست؟ آزادی چیست؟ آیا این‌ها غایاتی ارزنده‌اند؟ از چه راه می‌توان به آن‌ها رسید؟ برای محدودسازیِ آزادیِ قانون‌شکنان از جانب حکومت، چه توجیهی می‌توان به دست داد؟ آیا اوضاع و احوالی هست که در آن لازم باشد قانون را زیر پا گذارید؟ این‌ها به نزد همگان سؤالات مهمی است. فلاسفهٔ سیاست جهدها ورزیده‌اند تا این سؤالات را وضوح ببخشند و جواب‌هایی برایشان دست و پا کنند. فلسفهٔ سیاست موضوعی فراخ‌دامنه است که با اخلاق، اقتصاد، علوم سیاسی و تاریخ اندیشه‌ها تداخل دارد.

فلاسفهٔ سیاست معمولاً در واکنش به اوضاع سیاسی ای که در آن روزگار می‌گذرانند دست به قلم می‌برند. در این عرصه، بیش از غالب جاهای دیگر، شناخت محیط تاریخی برای فهم استدلال‌های فیلسوف اهمیت دارد. پیداست که در این کتاب مختصر مجال صحنه‌پردازی تاریخی نداریم. خواندن آثاری که در انتهای فصل برای مطالعهٔ بیش‌تر پیشنهاد شده است به حال آن‌هایی که به تاریخ اندیشه‌ها علاقه دارند سودمند خواهد بود.

در این فصل مفاهیم سیاسیِ بنیادینِ مساوات، دموکراسی، آزادی، مجازات و نافرمانی مدنی[1] را در کانون توجه خود قرار می‌دهم وآن مسائل فلسفی را که برانگیختهٔ این مفاهیم است بررسی می‌کنم.

---

1. civil disobedience

مساوات

مساوات را غالباً به عنوان غایتی سیاسی می‌شناسانند، آرمانی که ارزش دارد به صورت مراد و مقصود آدمی درآید. آن‌هایی راکه سنگ شکلی از مساوات را به سینه می‌زنند مساوات‌طلب می‌خوانند. انگیزهٔ نیل به این مساوات معمولاً انگیزه‌ای اخلاقی است: ممکن است این اعتقاد مسیحایی که همهٔ ما در پیشگاه خداوند برابریم، اعتقاد کانتی به عقلانی بودنِ قائل شدنِ کرامتِ یکسان برای همهٔ انسان‌ها، یا شاید اعتقادی سودنگرانه دایر بر این‌که سلوکِ مساوات‌نگرانه با افراد بهترین راه برای رساندن سعادت به حد اعلی است مبنای آن انگیزه قرار گیرد. مساوات‌طلبان قائلند به این‌که حکومت‌ها باید اهتمام خود را بر سر این کار بگذارند که از تصدیق مساوات اخلاقی به جانب فراهم کردن نوعی مساوات در زندگی اتباعشان قدم بردارند.

ولی «مساوات» را باید به چه معنایی بگیریم؟ پیداست که هرگز امکان ندارد که انسان‌ها از هر لحاظ مساوی باشند. افراد از جهت هوش، زیبایی، توانایی جسمانی، قد و قامت، رنگ مو، محل تولد، سلیقهٔ لباس پوشیدن و بسیاری جهات دیگر با هم فرق دارند. خنده‌دار است که بگوییم افراد باید مطلقاً از هر لحاظ مساوی باشند. همگونیِ تام و تمام گیراییِ چندانی ندارد. مساوات‌طلبان نمی‌توانند جهانی را توصیه کنند که ساکنانش جاندارانی باشند شبیه‌سازی شده. با این حال، به رغم این‌که تعبیر مساوات به صورت همگونی تام و تمام آشکارا مضحک و خلاف عقل است، شماری از مخالفانِ مساوات‌طلبی پای خود را در یک کفش می‌کنند که آن را به این صورت نشان دهند. این کار نمونه‌ای است از ساختن آدمکی‌پوشالی یا ببری کاغذی: ایجاد هدفی آسان صرفاً به این منظور که آن را سرنگون کنند. آن‌ها با اشاره به وجوه مهم تفاوت در میان افراد، یا با گفتن این‌که حتی اگر بتوان به همگونی تقریبی دست پیدا کرد افراد بی‌درنگ به وضعی مانند وضع سابق خویش رجعت می‌کنند به خیال خودشان بطلان مساوات‌طلبی را به ثبوت رسانده‌اند. ولی

چنین حمله‌ای تنها بر کاریکاتوری از نظریهٔ مساوات‌طلبی فاتح می‌شود و به غالب اَشکال مساوات‌طلبی آسیبی نمی‌رساند.

پس مساوات همواره مساوات از برخی جهات است نه از هر جهت. بدین قرار وقتی کسی خودش را مساوات‌طلب می‌خواند مهم است که ببینیم منظور او از مساوات چیست. به تعبیر دیگر، واژهٔ «مساوات» هنگامی که در سیاقی سیاسی استعمال می‌شود، کم و بیش بی‌معناست مگر این‌که توضیح داده شود چه چیز است که باید به شکلی که قرین مساوات بیش‌تری باشد تقسیم شود و این کار به دست چه کسی یا کسانی باید صورت بگیرد. پول، دسترسی به شغل و قدرت سیاسی تعدادی از چیزهایی است که مساوات‌طلبان غالباً می‌گویند باید به طرزی مساوی تقسیم شود یا به طرزی که قرین مساوات بیش‌تری باشد. درست است که سلیقه‌های افراد به شکل چشمگیری متفاوت است، ولی این چیزها جملگی می‌توانند در [فراهم کردن] آن قسم زندگی که ارزش زیستن دارد و دلپذیر است نقش مهمی داشته باشند. تقسیم این چیزهای نیکو [یا امکانات] به طرزی که قرین مساوات بیش‌تری باشد راهی برای اعطای کرامتی یکسان به همهٔ انسان‌هاست.

تقسیم پول به طور مساوی

هواداران افراطی مساوات‌طلبی چه بسا از این موضع دفاع کنند که پول را باید به طرزی مساوی میان همهٔ انسان‌های بالغ تقسیم کرد به طوری که درآمد همگان دقیقاً به یک اندازه باشد. پول در بیش‌ترِ جوامع به نزد افراد لازمهٔ زندگی است؛ اگر پول نداشته باشند نه می‌توانند خوراکی برای خود فراهم کنند نه سرپناهی و نه پوشاکی. شاید بتوان تقسیم مجدد را، مثلاً، به دلایلی سودنگرانه به عنوان محتمل‌ترین راه برای به حداکثر رساندن سعادت و به حداقل رساندن درد و رنج توجیه کرد.

نقد تقسیم پول به طور مساوی

رؤیایی و ناپایدار

کمابیش واضح است که تقسیم مساوی پول غایتی است حاصل‌ناشدنی. مشکلات عملی این کار در محدودهٔ یک شهر بی‌اندازه است؛ تقسیم مساوی پول در بین همهٔ افراد بالغ از حیث سازماندهی به کابوسی شباهت دارد. بنابراین، واقع‌نگر که باشیم، می‌بینیم حداکثر چیزی که این قسم مساوات‌طلبی می‌تواند به آن امید ببندد تقسیم نسبتاً مساوی پول، چه بسا از طریق تعیین دستمزدی مشخص برای همهٔ افراد بالغ، است.

ولی حتی اگر می‌توانستیم به تقسیم مساوی ثروت بسیار نزدیک شویم، این وضع اندک زمانی بیش دوام نمی‌آورد. افراد مختلف پول خود را به شکل‌های مختلفی خرج می‌کنند؛ هوشمندان، نیرنگ‌بازان و زورمندان به سرعت ثروت ضعیفان، ابلهان و جاهلان را به چنگ می‌آورند. برخی پول خود را بر باد می‌دهند؛ برخی دیگر پولشان را پس‌انداز می‌کنند. بعضی ممکن است به محض این‌که پول به آن‌ها برسد آن را در قمار ببازند؛ بعضی دیگر ممکن است دزدی کنند تا سهم خود را افزایش دهند. یگانه راه برای آن‌که امور به وضعیت تقسیم مساویِ ثروت شبیه بماند، مداخلهٔ قاهرانه از بالاست. بدون شک این کار مستلزم دخالت و مزاحمت در زندگی افراد است، و آزادی عملِ آن‌ها را محدود می‌کند.

افراد مختلف استحقاق مبالغ مختلف را دارند

ایراد دیگری که نسبت به هرگونه اهتمام در راه تحقق بخشیدن به تقسیم مساوی پول مطرح شده، این است که افراد مختلف در قبال مشاغلی که دارند و نقشی که در جامعه ایفا می‌کنند مستحق دستمزدهای متفاوتی هستند. بدین قرار، مثلاً، گاهی ادعا می‌شود که مدیران ثروتمندِ صنایع استحقاق

دستمزدهای کلانی را که به خود می‌پردازند دارند زیرا نقش و سهم آن‌ها در کشور نسبتاً بیش‌تر است؛ آن‌ها برای سایر افراد اشتغال‌زایی می‌کنند و رفاه کلیِ اقتصادی را در کل کشوری که در آن کار می‌کنند فزونی می‌بخشند.

حتی اگر آنان استحقاق دستمزدهای بیش‌تر را نداشته باشند، چه بسا پرداخت دستمزدهای بیش‌تر به عنوان انگیزه‌ای برای کارآیی بیش‌تر ضروری باشد، که منافع آن به حال جامعه روی هم رفته بر هزینه‌هایش می‌چربد: بدون پرداخت این دستمزدها چه بسا منافع بسیار کم‌تری عاید همگان شود. در نبودِ انگیزه‌ای به نام حقوق زیاد، هیچ یک از کسانی که از پس آن شغل برمی‌آیند عهده‌دار آن نمی‌شوند.

در این‌جا با اختلاف بنیادینی مواجه می‌شویم که میان مساوات‌طلبان و آن‌هایی که معتقدند نابرابری‌های عظیم در مال و منال میان افراد امری پذیرفتنی است وجود دارد. باور اساسیِ غالب مساوات‌طلبان این است که تنها اختلاف‌های مختصر در مال و منال میان افراد پذیرفتنی است، و حق این است که اختلاف‌ها باید منطبق با اختلاف‌ها در نیاز باشد. این مطلب اشاره دارد به انتقاد دیگری از اصل تقسیم پول به طور مساوی.

افراد مختلف نیازهای مختلف دارند

بعضی کسان برای زنده ماندن بیش از دیگران به پول احتیاج دارند. بسیار بعید است شخصی که تنها در صورتی می‌تواند زنده بماند که روزانه تحت مراقبت‌های پزشکیِ پرهزینه قرار گیرد در جامعه‌ای که در آن هر فردی مقید شده است به این‌که سهمی مساوی از کل ثروت آن جامعه بردارد بیش از چند صباحی زنده بماند ـ البته مگر این‌که جامعهٔ مورد بحث بسیار غنی باشد. روش تقسیمی که بر نیاز افراد مبتنی باشد در قیاس با روش تقسیم مساوی پول در راه نیل به غایتِ کرامت قائل شدن برای همهٔ انسان‌ها گامی به پیش برمی‌دارد.

حق نداریم [پول را] از نو تقسیم کنیم

شماری از فلاسفه احتجاج کرده‌اند که تقسیم مجدد پول هر قدر هم که جذاب به نظر برسد، حق افراد را برای حفظ دارایی خویش سلب می‌کند، و سلب این حق همواره عملی است که از نظر اخلاقی ناصواب است. این فلاسفه ادعا می‌کنند که حقوق همواره هر ملاحظهٔ دیگری، مانند ملاحظات سودنگرانه، را از میدان به در می‌کند. رابرت نازیک (۱۹۳۸-) در کتاب خود با نام آنارشی، دولت و آرمانشهر،[1] این موضع را اختیار می‌کند و به تأکید می‌گوید افراد از این حق اساسی بهره‌مندند که دارایی‌های مشروع خود را نزد خود نگه دارند.

مسئله‌ای که این دسته از فلاسفه با آن مواجهند این است که دقیقاً بگویند این حقوق چیستند و در کجا سرچشمه دارند. مقصود ایشان از حقوق، حقوق قانونی نیست، گو این‌که در جامعه‌ای عادل این حقوق ممکن است با حقوق قانونی منطبق گردد: حقوق قانونی حقوقی است که حکومت یا مرجعی شایسته آن‌ها را وضع می‌کند. حقوق مورد بحث ما حقوق طبیعی است که در حالت مطلوب باید راهنمای وضع قوانین قرار گیرد. بعضی از فلاسفه دربارهٔ وجود این حقوق طبیعی حرف دارند و باب مناقشه در این خصوص مفتوح است: بنتام، چنان که مشهور است، این تصور را «یاوه‌ای مطنطن» می‌دانست و بر آن خط بطلان می‌کشید. مدافعان این نظر که دولت حق ندارد ثروت را از نو تقسیم کند لااقل باید بتوانند منشأ حقوق طبیعی مفروض در خصوص مالکیت را توضیح دهند، نه این‌که صرفاً مدعی شوند که این حقوق وجود دارد. پیداست که هواداران [نظریهٔ] حقوق طبیعی از پس این کار برنیامده‌اند.

1. *Anarchy, State and Utopia*

فرصت برابر در زمینهٔ اشتغال

کثیری از مساوات‌طلبان عقیده دارند که حتی اگر مساوات در تقسیم ثروت امری مقدور نباشد، همگان باید فرصت‌های برابر داشته باشند. یکی از حیطه‌های مهمی که در آن نابرابری عظیمی در نحوهٔ برخورد وجود دارد حیطهٔ اشتغال است. برابری فرصت در زمینهٔ اشتغال معنایش این نیست که باید به هر کسی، بدون در نظر گرفتن توانایی‌اش، اجازه داد هر شغلی را که می‌خواهد اختیار کند: پیداست این رأی با عقل نمی‌خواند که باید به هر کس که می‌خواهد دندانپزشک یا جراح شود اجازه داد به این کار بپردازد و اهمیتی ندارد که چقدر همکاری چشم و دست او نامناسب است. معنای برابری فرصت، [وجود] فرصت برابر برای همهٔ آن‌هایی است که از مهارت‌ها و قابلیت‌های مناسب برای کارکردن در شغل مورد نظر برخوردارند. این وضع را نیز همچنان ممکن است صورتی از برخورد نابرابر دانست، زیرا شماری از افراد آن اندازه خوش‌اقبال بوده‌اند که با قابلیت‌های ارثی بیش‌تری نسبت به سایر افراد چشم به جهان باز کرده باشند یا بهتر تربیت شده باشند، و بدین قرار در رقابتی ظاهراً برابر در بازار کار دارای امتیازی هستند. با این حال، معمولاً از برابری فرصت درزمینهٔ اشتغال تنها به عنوان یک جنبه از جوانب حرکت به سوی انواع گوناگون برابری‌های بزرگ‌تر، نظیر برابری در دسترسی به آموزش دفاع می‌کنند.

انگیزهٔ طلب برابری فرصت در زمینهٔ اشتغال عمدتاً وجود تبعیض نژادی و جنسی فراگیری بوده است که در پاره‌ای مشاغل به چشم می‌خورد. مساوات‌طلبان دلیل می‌آورند که همه کسانی که واجد صلاحیت‌های شغلی مناسبند به هنگام کاریابی باید به یکسان مورد توجه قرار گیرند. نباید بر مبنای نژاد یا جنسیت نسبت به کسی تبعیض روا داشت، مگر در آن موارد بسیار نادری که نژاد یا جنسیت را می‌توان شرط ذی‌ربطی برای اشتغال در حرفهٔ

مورد نظر دانست: مثلاً زنان نمی‌توانند دهندهٔ اسپرم باشند؛ بنابراین، کنار گذاشتن متقاضیان مؤنث این شغل، اصل برابری فرصت را نقض نمی‌کند.

برخی از مساوات‌طلبان حتی به طلب برابری برخورد با متقاضیان کار قناعت نمی‌کنند و از این‌جا هم قدم پیش‌تر می‌گذارند: آن‌ها مدلل می‌دارند که مهم است خود را از شر بی‌توازنی‌های موجود در پاره‌ای مشاغل، نظیر فزونیِ مردان قاضی بر زنان قاضی، رها سازیم. روش ایشان برای چاره کردن بی‌توازنی‌های موجود به تبعیض وارونه[1] معروف است.

تبعیض وارونه

تبعیض وارونه به این معناست که عملاً افراد متعلق به گروه‌هایی را که سابقاً محروم بوده‌اند به‌کار گماریم. به زبان دیگر، آن‌هایی که راه و رسم تبعیض وارونه را در پیش می‌گیرند عامدانه متقاضیان را به یک چشم نگاه نمی‌کنند به این معنی که جانب افرادی را می‌گیرند که متعلق به گروه‌هایی هستند که تبعیض معمولاً متوجه آن‌ها بوده است. دلیل چنین فرق نهادنی میان افراد این است که می‌خواهند با این کار به روند مساوات‌مندانه‌تر شدن جامعه سرعت ببخشند، آن هم نه فقط با خلاص شدن از شر بی‌توازنی‌های موجود در برخی مشاغل، بلکه علاوه بر آن از راه فراهم کردن سرمشق‌هایی برای جوانانِ متعلق به گروه‌هایی که سنتاً برخورداریشان کم‌تر بوده است تا این جوانان از آن‌ها تقلید کنند و ایشان را به دیدهٔ احترام بنگرند.

بنابراین، به طور مثال، در دانشگاه‌های انگلستان شمار استادان مرد فلسفه از شمار استادان زن این رشته بیش‌تر است، آن هم به‌رغم این واقعیت که زنانِ بسیاری در مقطع کارشناسی فلسفه می‌خوانند. آن‌که هوادار تبعیض وارونه است طبعاً اظهار می‌دارد به جای آن‌که منتظر بمانیم تا این وضعیت رفته‌رفته

---

1. reverse discrimination

دگرگون شود، باید به طرز قاطع و سازنده‌ای وارد عمل شویم و به نفع زنان متقاضی استادی دانشگاه تبعیض روا داریم. معنای این حرف آن است که اگر مردی و زنی هر دو متقاضی شغل واحدی می‌شدند و قابلیت‌هایشان کمابیش برابر بود، باید زن را انتخاب می‌کردیم. ولی غالب هواداران تبعیض وارونه از این‌جا هم پیش‌تر می‌روند و می‌گویند حتی اگر آن زن در قیاس با مرد نامزد ضعیف‌تری [از لحاظ قابلیت‌های شغلی] بود، باید او را بر مرد ترجیح می‌دادیم و به‌کار می‌گماشتیم، البته به شرط این‌که او از توان انجام دادن وظایف مربوط به آن شغل برخوردار می‌بود. تبعیض وارونه تنها تمهیدی است موقتی که آن را تا وقتی که نسبت اعضای گروهی که سنتاً محروم بوده است کمابیش منعکس‌کنندهٔ نسبت اعضای این گروه به کل جمعیت نشده است به‌کار می‌بندند. این تمهید در برخی کشورها غیرقانونی است؛ و در برخی دیگر به حکم قانون لازم‌الاجرا شده است.

نقد تبعیض وارونه

تبعیض وارونه خلاف مساوات‌طلبی است

هدف‌های تبعیض وارونه ممکن است مساوات‌طلبانه باشد، ولی برخی احساس می‌کنند که راه و روش آن برای رسیدن به این هدف‌ها به دور از انصاف و عدالت است. به نزد هواداران پروپاقرص مساوات‌طلبی، اصل برابری فرصت در زمینهٔ اشتغال معنایش این است که باید از هرگونه تبعیض به استنادِ دلایل نامربوط، خودداری کرد. تنها چیزی که دلیل می‌شود برای این‌که متقاضیان را به یک چشم نگاه نکنیم این است که آن‌ها ویژگی‌های ذی‌ربط متفاوتی داشته باشند. با این حال، توجیه تبعیض وارونه تماماً مبتنی بر این فرض است که در بیش‌ترِ مشاغل اموری مانند جنسیت، ترجیحات جنسیتی، یا اصل و نسب نژادی متقاضیان ربط و مناسبتی ندارند. پس به نزد

کسی که برابری فرصت را به دیدهٔ قبول می‌نگرد، تبعیض وارونه، هر قدر هم که نتیجهٔ نهایی‌اش دلکش باشد، مسلماً به صورت اصلی بنیادی مقبول نمی‌افتد.

هواداران تبعیض وارونه چه بسا در پاسخ بگویند که وضع فعلی در مقایسه با وضعی که در آن تبعیض وارونه به طرز فراگیری تحقق پیدا کرده، به حال اعضای گروه‌های محروم بسیار نامنصفانه‌تر است. به عنوان راهی دیگر، در مواردی که این قسم سیاست افراطی مناسبت دارد، اصل و نسبت نژادی یا جنسیت متقاضیان ممکن است عملاً به صورت شرایط لازم ذی‌ربطی برای انجام دادن آن شغل درآید، زیرا بخشی از شغل کسی که بدین نحو انتخاب شده این است که به عنوان سرمشقی عمل کند برای نشان دادن این‌که اعضای این گروه می‌توانند از پس آن شغل بر آیند. با این حال، جای بحث است که این وضعیت اخیر اصلاً موردی از تبعیض وارونه باشد: اگر این ویژگی‌ها ربط و مناسبت داشته باشند، منظور کردن آن‌ها به هنگام گزینش کارکنان حقیقتاً صورتی از تبعیض نیست بلکه منطبق است با آنچه مهم‌ترین خصوصیات لازم برای اشتغال در آن حرفه می‌دانیم.

تبعیض وارونه ممکن است به کینه‌توزی منجر شود

درست است که هدف تبعیض وارونه ایجاد جامعه‌ای است که در آن توزیع دسترسی به پاره‌ای مشاغل به طرزی مقرون به برابریِ بیش‌تر صورت گرفته باشد، ولی این تمهید در مقام عمل ممکن است مایهٔ تبعیض بیش‌تر علیه گروه‌های محروم شود. آن‌هایی که، به دلیل تعلق داشتن به گروهی محروم، نمی‌توانند شغلی برای خود دست و پا کنند چه بسا نسبت به کسانی که عمدتاً به دلیل جنسیت یا اصل و نسب نژادی خویش صاحب شغلی می‌شوند کینه پیدا کنند. این مسئله علی‌الخصوص وقتی پیدا می‌آید که کارفرمایان کارجویانی را به‌کار می‌گمارند که به وضوح فاقد توانایی‌های لازم برای انجام

دادن وظایف خویش به طرزی مناسبند. این امر نه تنها تثبیت‌کنندهٔ بدترین تبعیض‌های کارفرمایان و همکاران آن‌هاست، بلکه به این نتیجه هم می‌انجامد که آن کارجویان سرمشق‌های بی‌مایه‌ای برای سایر اعضای گروه خود می‌شوند. این وضع در بلندمدت چه بسا حرکت عمومی به سوی مساوات در دسترسی به مشاغل را به توقف وادارد ـ همان غایتی که قرار است تبعیض وارونه به آن برسد. با این همه، برای این نقد می‌توان جوابی فراهم کرد و آن این‌که تضمین کنیم سطح کمینهٔ مطلوب توانایی در کارجویی که به موجب تبعیض وارونه صاحب شغلی می‌شود نسبتاً بالا باشد.

مساوات سیاسی: دموکراسی

حیطهٔ دیگری که در آن مساوات می‌جویند حیطهٔ مشارکت سیاسی است. دموکراسی را به عنوان روشی برای سهیم کردن همهٔ شهروندان در تصمیم‌گیری‌های سیاسی بزرگ می‌دارند. با این حال، واژهٔ «دموکراسی» به معانی گوناگونی استعمال می‌شود. دو نگرشِ بالقوه مغایر در خصوص دموکراسی شکلی بارز دارند. نگرش اول بر این معنا تأکید می‌ورزد که لازم است اعضای اجتماع مجال مشارکت در ادارهٔ کشور را داشته باشند ـ مشارکتی که معمولاً از راه رأی دادن صورت می‌گیرد. نگرش دوم بر لزوم حکومتی دموکراتیک برای انعکاس منافع حقیقی مردم اصرار می‌ورزد، حتی اگر مردم خودشان ندانند که منافع حقیقی آن‌ها در چیست. در این‌جا به سراغ نوع اول دموکراسی می‌روم.

در یونان باستان دموکراسی [شکل حکومتیِ] دولتشهری بود که مردم بر آن حکم می‌راندند نه چند نفر (گروه‌سالاری) یا یک نفر (سلطنت). آتنِ دوران باستان را معمولاً مدلی از دموکراسی به شمار می‌آورند؛ با این حال، خطاست اگر تصور کنیم که جمهور مردمان در حکمرانی سهیم بودند زیرا زنان، بردگان و کثیری غیرشهروندانِ دیگر که در این دولتشهر ساکن بودند

اجازهٔ مشارکت [سیاسی] نداشتند. حکومت دموکراتیک به همهٔ کسانی که در محدودهٔ اختیارات و نظارت آن به سر می‌برند حق رأی نمی‌دهد: این امر شامل حال افراد پرشماری می‌شود که نمی‌توانند نسبت به آنچه می‌کنند شعور داشته باشند، افرادی مانند خردسالان وآن‌هایی که دچار بیماری‌های وخیم روانی‌اند. با این حال، امروزه‌روز حکومتی که مشارکت سیاسی را از بخش عمده‌ای از اتباعش دریغ بدارد سزاوار نیست که حکومت دموکراتیک نامیده شود.

دموکراسی بی‌واسطه یا مستقیم

اولین حکومت‌های دموکراتیک به شکل دموکراسی بی‌واسطه یا مستقیم بود؛ یعنی آن‌هایی که واجد شرایط رأی دادن بودند به جای آن‌که نمایندگانی برگزینند، خود در بارهٔ هر موضوعی بحث و تبادل نظر می‌کردند و رأی می‌دادند. دموکراسی بی‌واسطه تنها در صورتی شدنی است که شمار مشارکت‌کنندگان اندک باشد یا تصمیم‌هایی که باید اتخاذ شود نسبتاً قلیل باشد. دشواری‌های عملی موجود در زمینهٔ رأی دادنِ شمار کثیری از افراد در بارهٔ طیف گسترده‌ای از موضوعات، بسیار است، هرچند ممکن است وسایل ارتباطی الکترونیکی سرانجام امکان این کار را مهیا سازند. ولی حتی اگر این مقصود حاصل شود، برای آن‌که چنین حکومت دموکراتیکی به تصمیمات معقولی دست پیدا کند لازم است که رأی دهندگان درک مناسبی از موضوعات مورد رأی‌گیری داشته باشند، چیزی که لازمهٔ آن زمان [کافی] و برنامه‌ای آموزشی است. احتمالاً این توقعی زیاده است که بخواهیم قاطبهٔ شهروندان از موضوعات مرتبط اطلاع داشته باشند. حکومت‌های دموکراتیکِ این روزگار از نوع دموکراسی مبتنی بر نمایندگی[1] است.

1. representative democracy

دموکراسی مبتنی بر نمایندگی

در دموکراسی مبتنی بر نمایندگی انتخاباتی برگزار می‌شود که در آن‌ها رأی‌دهندگان نمایندگان دلخواه خود را برمی‌گزینند. آنگاه این نمایندگان در روند تصمیم‌گیری [های] روزمره که خود ممکن است براساس شکلی از اصول دموکراتیک سامان یافته باشد شرکت می‌جویند. چنین انتخاباتی به چند شیوهٔ مختلف برگزار می‌شود: برخی از این شیوه‌ها مستلزم رأی اکثر مردم است؛ برخی دیگر، مثل شیوه‌ای که در انگلستان اجرا می‌شود، نظام پیروزی در انتخابات با اکثریت نسبی[1] را به اجرا می‌گذارد که امکان انتخاب شدن نمایندگان را حتی در صورتی که اکثر انتخاب‌کنندگان به آن‌ها رأی ندهند فراهم می‌کند، مشروط به این‌که شخصی دیگر بیش از آن‌ها رأی نیاورده باشد.

دموکراسی‌های مبتنی بر نمایندگی از پاره‌ای جهات به حکومت مردم نایل می‌شوند ولی از پاره‌ای جهات دیگر به این مقصود راه نمی‌برند. از آن جهت به این مقصود می‌رسند که منتخبانْ برگزیدهٔ مردم هستند. با این حال، نمایندگان هنگامی که برگزیده می‌شوند معمولاً در مورد ریزِ مسائل، به [تأمین] خواسته‌های مردم مقید و ملزم نمی‌مانند. برگزاری مکرر انتخابات تدبیری حفاظتی است در برابر سوءاستفاده از قدرت: بعید است آن نمایندگانی که خواسته‌های رأی‌دهندگان را به عین عنایت نمی‌نگرند بار دیگر انتخاب شوند.

نقد دموکراسی

خیالِ واهی

شماری از نظریه‌پردازان، علی‌الخصوص آن‌هایی که تحت تأثیر کارل مارکس

---

1. first-past-the-post system

(۱۸۱۸ - ۱۸۸۳) قرار دارند، به آن اشکال دموکراسی که طرح کلیشان را در بالا ترسیم کردیم تاخته‌اند و مدعی شده‌اند که این اَشکال صرفاً حسی دروغین از مشارکت در تصمیم‌گیری سیاسی پدید می‌آورند. آن‌ها ادعا می‌کنند که روال‌های رأی‌گیری تضمین‌کنندهٔ حکومت مردم نیست. ممکن است برخی رأی‌دهندگان ندانند که نیکوترین منافع ایشان در چیست، یا فریفتهٔ سخنرانان قابل شوند. وانگهی، طیف نامزدهایی که در اغلب انتخابات پیشنهاد می‌شوند امکان انتخاب راستین را برای رأی‌دهندگان فراهم نمی‌کند. هیچ معلوم نیست که چرا این قسم دموکراسی را تا این پایه بزرگ می‌دارند وقتی که معمولاً چیزی بیش از انتخاب میان دو یا سه نامزد نیست که خط‌مشی‌های سیاسیشان را تقریباً نمی‌توان از یکدیگر تشخیص داد. به گفتهٔ مارکسیست‌ها، این چیزی جز «دموکراسی بورژوایی» نیست که صرفاً انعکاس‌دهندهٔ مناسبات موجود قدرت است که خود حاصل مناسبات اقتصادی است. تا زمانی که این مناسبات قدرت اصلاح نشود، فراهم کردن امکان رأی دادن برای مردم در انتخابات اتلاف وقت است.

رأی‌دهندگان تخصص ندارند

شماری دیگر از منتقدان دموکراسی، که مشهورترینشان افلاطون است، متذکر شده‌اند که لازمهٔ تصمیم‌گیری درست سیاسی داشتن خبرگی و تخصص فراوان است، یعنی همان چیزی که بسیاری از رأی‌دهندگان حظّی از آن ندارند. بنابراین، دموکراسی بی‌واسطه به اغلبِ احتمال منجر به نظام سیاسیِ بسیار کم‌مایه‌ای می‌گردد، زیرا حکومت در دست مردمی خواهد بود که مهارت یا معرفت چندانی در زمینهٔ کاری که می‌کنند ندارند. سکان کشتی را باید به دست ناخدا سپرد، نه مسافران.

از استدلالی مشابهِ این ممکن است در تاختن به دموکراسی مبتنی بر نمایندگی نیز بهره جویند. کثیری از رأی‌دهندگان در جایگاهی قرار ندارند که

لیاقت نامزدی خاص را ارزیابی کنند. از آن‌جایی که ایشان در جایگاهی نیستند که خط مشی[های] سیاسی را محل ارزیابی قرار دهند، نمایندگان خود را بر پایهٔ خصوصیاتی نامربوط نظیر میزان خوش‌سیمایی یا داشتن لبخندی ملیح برمی‌گزینند. یا در غیر این صورت، پیش‌داوری‌ها و تعصبات آزمون‌نشدهٔ این افراد در بارهٔ احزاب سیاسی رأی آن‌ها را رقم می‌زند. در نتیجه، بسیاری از اشخاص ممتازی که قابلیت نمایندگی دارند در انتخابات ناکام می‌مانند و کثیری از اشخاص نالایق بر مبنای صفات نامربوطی که دارند پیروزِ انتخابات می‌شوند.

با این همه، می‌توانیم این ادلّه را وارونه کنیم و به جای آن‌که دستاویزشان قرار دهیم تا یکسره از دموکراسی دست بشوییم، از آن‌ها به صورت حجتی بر آموزش شهروندان برای مشارکت در دموکراسی بهره جوییم، و حتی اگر این کار مقدور نباشد، چه بسا باز هم حقیقت داشته باشد که در میان همهٔ گزینه‌هایی که به آن‌ها دسترسی داریم، احتمالاً دموکراسی بیش‌تر به پیشبرد منافع مردم یاری می‌رساند.

پارادوکس دموکراسی

عقیدهٔ من این است که مجازات اعدام وحشیانه است و هرگز نباید در کشوری متمدن اجرا شود. اگر من در همه‌پرسی‌ای در بارهٔ این موضوع علیه مجازات اعدام رأی بدهم، ولی رأی اکثریت دایر بر وضع این مجازات باشد، با پارادوکسی مواجه می‌شوم. من در مقام کسی که به اصول دموکراسی ملتزم هستم عقیده دارم که رأی اکثریت را باید مقرر داشت. [ولی] در مقام فردی که در بارهٔ نادرستی مجازات اعدام عقاید راسخ دارم بر این باورم که نباید این مجازات را جایز شمرد. به این ترتیب به نظر می‌رسد که در این مورد من هم اعتقاد دارم که مجازات اعدام (به عنوان نتیجهٔ رأی اکثریت) باید اجرا شود؛ و هم اعتقاد دارم که (به دلیل عقاید شخصی‌ام) نباید به اجرا گذارده شود. ولی

نمی‌توان بین این دو اعتقاد جمع کرد. هر فردی که به اصول دموکراسی پای‌بند است هنگامی که خود را در موضع اقلیت ببیند، احتمالاً با پارادوکسی شبیه این مواجه می‌شود.

این پارادوکس ایدهٔ دموکراسی را از بیخ و بن برنمی‌کَند، ولی توجه ما را به امکان پیدا آمدن تعارضاتی میان ضمیر آدمی و رأی اکثریت جلب می‌کند، موضوعی که در ادامه، در قسمت مربوط به نافرمانی مدنی، آن را بررسی می‌کنم. همهٔ کسانی که به اصول دموکراسی پای‌بندند باید تکلیف خود را با این مسئله روشن کنند که برای عقاید فردی و آرای جمعی در نسبت با هم چه وزن و اهمیتی قائل شوند. این را هم باید توضیح دهند که «پای‌بندی به اصول دموکراسی» چه معنایی دارد.

آزادی

«آزادی» نیز به کردار «دموکراسی» واژه‌ای است که به معانی بسیار مختلفی استعمال شده است. در سیاق سیاسی، آزادی دو معنای اصلی دارد: آزادی منفی و آزادی مثبت. آیزایا برلین (۱۹۰۹ - ۱۹۹۷) در مقاله‌ای مشهور با عنوان «دو مفهوم آزادی»[1] این دو معنا را تشخیص داده و تحلیل کرده است.

آزادی منفی

یک تعریفِ آزادی، نبودِ اجبار است. اجبار وقتی پدید می‌آید که دیگران شما را وادار سازند به شکلی خاص رفتار کنید، یا به قهر مجبورتان کنند از رفتاری خاص دست بردارید. اگر کسی شما را مجبور نسازد، به معنای منفی کلمه آزادید.

اگر شخصی شما را زندانی کرده باشد و دربند او باشید، در این صورت

---

1. «Two Concepts of Liberty»

آزاد نیستید، و نیز اگر بخواهید از کشور خارج شوید ولی روادید شما را ضبط کرده باشند، باز هم آزاد نیستید؛ همین طور است اگر بخواهید علناً رابطه‌ای همجنس‌گرایانه را در زندگی پیشه کنید ولی در این صورت شما را تحت پیگرد قرار دهند. آزادی منفی، آزادی از موانع یا قید و بندهاست. اگر کسی عملاً مانع شما در انجام دادن کاری نشود، از آن جهت آزادید.

غالب حکومت‌ها آزادی افراد را تا اندازه‌ای محدود می‌کنند. توجیهی که معمولاً برای این کارشان می‌آورند لزوم صیانت از همهٔ اعضای اجتماع است. اگر همه آزاد بودند هر کاری که دلشان می‌خواست انجام دهند، احتمالاً قوی‌ترین‌ها و ظالم‌ترین‌ها به قیمت [تنزل] ضعفا ترقی می‌کردند. با این حال، کثیری از فلاسفهٔ لیبرال سیاست عقیده دارند که باید حیطه‌ای واجب‌الاحترام از آزادی فردی وجود داشته باشد ـ حیطه‌ای که حکومت نباید در آن دخالت کند، [البته] مشروط بر این‌که به دیگری آسیب نرسانید. مثلاً جان استوارت میل در کتاب در باب آزادی[1] قویاً حجت آورد که باید به افراد اجازه داد رها از مداخلهٔ حکومت، «تجربه‌های زندگی» خاص خودشان را در پیش بگیرند مادام که در این روند به کسی آسیبی نرسد.

نقد آزادی منفی

چه چیزی آسیب به شمار می‌آید؟

در مقام عمل ممکن است معلوم داشتن این‌که چه چیزهایی را باید آسیب رساندن به دیگران قلمداد کرد کاری دشوار باشد. برای مثال، آیا این مفهوم، آسیب‌رساندن به احساسات دیگران را هم شامل می‌شود؟ اگر این طور باشد، همهٔ اقسام «تجربه‌های زندگی» را باید مردود شمرد زیرا احساسات شمار زیادی از افراد را جریحه‌دار می‌کنند. مثلاً چه بسا احساسات

1. *On Liberty*

همسایه‌ای زاهدمآب جریحه‌دار شود وقتی که بفهمد زوجی طرفدار برهنگی که دیوار به دیوار خانهٔ او منزل دارند هیچ‌گاه لباس نمی‌پوشند. یا، از آن طرف هم، ممکن است زوجی طرفدار برهنگی با اطلاع پیدا کردن از این‌که شمار بسیار زیادی از افراد لباس به تن می‌کنند احساسات خود را جریحه‌دار ببینند. هم طرفداران برهنگی و هم کسانی که در همسایگی آن‌ها به سر می‌برند ممکن است از شیوهٔ زندگی یکدیگر رنجیده‌خاطر شوند. میل عقیده نداشت که احساس رنجیدگی خاطر را باید آسیبی جدی به شمار آورد، ولی تمیز نهادن میان رنجیدگی خاطر و آسیب‌دیدگی همیشه کار ساده‌ای نیست؛ به طور مثال، به نزد کثیری از مردمان کفرگویی علیه دین آن‌ها در مقایسه با صدمهٔ جسمانی به مراتب آسیب بیش‌تری به ایشان می‌رساند. با چه حجتی می‌توانیم بگوییم که ایشان برخطا هستند؟

آزادی مثبت

برخی فلاسفه پیکان انتقاد خود را متوجه این رأی کرده‌اند که آزادی منفی همان قسم آزادی است که ما باید برای افزایش آن اهتمام بورزیم. آن‌ها می‌گویند که آزادی مثبت، غایت سیاسیِ به مراتب مهم‌تری است. آزادی مثبت، آزادی به دست گرفتن اختیار زندگیِ خویش است. شما به این معنای مثبت آزادید اگر عملاً زمام اختیار [زندگی خود را] به دست گیرید، و آزاد نیستید اگر اختیاردار [زندگی خود] نباشید ولو این‌که عملاً هیچ چیز شما را در قید و بند گرفتار نکرده باشد. غالب هواداران آزادی به مفهوم مثبت آن بر این باورند که آزادی راستین در نوعی خودشکوفایی است که از این راه حاصل می‌آید که افراد، یا در واقع حکومت‌ها، خودشان برای زندگی خویش تصمیم بگیرند.

به طور مثال، اگر شخصی الکلی باشد و [اعتیادش] او را به آن‌جا کشانده باشد که به‌رغم تشخیص خودش همهٔ پولش را صرف وقتِ خوشی کند که از

شرابخواری عنان‌گسیخته حاصل می‌آورد، آیا این در حکم به دست گرفتن اختیار [زندگی خویش] است؟ به فراست طبع متوجه می‌شویم که این رأی به نظر نامقبول می‌آید، علی‌الخصوص اگر این شخص در مواقعی که هشیار است از این عیش و نوش‌ها پشیمان شود. ترجیح می‌دهیم که شخص الکلی را گرفتار در چنگال شرابخواری بدانیم: کسی که بردهٔ هوس خویش است. بر مبنای دریافت مثبت [از آزادی]، فرد الکلی با آن‌که در هیچ قید و بندی گرفتار نیست حقیقتاً حظّی از آزادی ندارد.

حتی هواداران آزادی منفی ممکن است بگویند که از پاره‌ای جهات در مورد الکلی‌ها باید مثل کودکان به زور متوسل شد، آن هم به این دلیل که آن‌ها به طور تام و تمام مسئول کارهای خودشان نیستند. ولی اگر شخصی پیوسته تصمیم‌های احمقانه‌ای برای زندگی‌اش بگیرد، همهٔ استعدادهایش را تباه کند، و کارهای دیگری نظیر این‌ها انجام دهد، آن‌گاه، بر وفق اصول [جان استوارت] میل، مجازیم که با او بحث کنیم، ولی هیچ‌گاه حق نداریم وادارش کنیم که طریقهٔ بهتری برای زندگی در پیش بگیرد. چنین اجباری متضمن محدودکردن آزادی منفی اوست. کسانی که از اصل آزادی مثبت هواداری می‌کنند ممکن است بگویند چنین شخصی تا زمانی که قابلیت‌هایش را به فعل نرسانده و بر تمایلات سرکش خویش فائق نیامده است حقیقتاً آزاد نیست. از این‌جا تا حجت‌آوردن برای اِعمالِ زور به عنوان راهی برای رسیدن به آزادی اصیل گامی کوتاه فاصله است.

به عقیدهٔ آیزایا برلین، آزادی به مفهوم مثبت آن ممکن است دستاویز کسان قرار گیرد تا با آن هرگونه اعمالِ زور ناعادلانه را جایز بدانند: چه بسا کارگزاران حکومتی به این بهانه که در حال یاری رساندن به شما برای افزایش آزادیتان هستند، واداشتن شما را به در پیش گرفتن رفتاری توجیه کنند. در واقع، برلین متذکر این معنا می‌شود که در طول تاریخ از آزادی به مفهوم مثبت آن بارها و بارها به این وجه سوءاستفاده شده است. موضوع این نیست که

آزادی به مفهوم مثبت آن ذاتاً خطاست؛ بلکه قضیه صرفاً این است که، به شهادت تاریخ، این برداشت از آزادی وقتی محل سوءاستفاده قرار گیرد به صورت سلاحی خطرناک درمی‌آید.

سلب آزادی: مجازات

چه چیزی می‌تواند سلب آزادی به صورت [اِعمال] شکلی از مجازات را توجیه کند؟ به تعبیر دیگر، برای محدود کردن مردم، سلب آزادی منفی، چه دلایلی می‌توان آورد؟ همان طور که در قسمت قبل دیدیم، ممکن است مفهوم آزادی مثبت برای توجیه شکلی از وادار کردن افراد، دستاویز قرار گیرد: چنین افرادی تنها در صورتی می‌توانند به آزادی اصیل برسند که از آن‌ها در برابر خودشان محافظت شود.

فلاسفه کوشیده‌اند به چهار شکل عمده، مجازات افراد به دست حکومت را توجیه کنند: [توجیه مجازات] به مثابهٔ جزا، به مثابهٔ بازدارنده، به مثابهٔ صیانت از جامعه و به مثابهٔ اصلاح مجازات‌شونده. از توجیه نخست معمولاً بر مبنایی تکلیف‌نگرانه، و از سایر توجیهات نوعاً با ادلّه‌ای نتیجه‌گرایانه دفاع می‌کنند.

مجازات به مثابهٔ جزا

جزاباوری[1] در ساده‌ترین شکلش نگرشی است که می‌گوید آن افرادی که به عمد قانون را زیر پا می‌گذارند مستحق مجازاتی هستند که طعم آن را می‌چشند فارغ از آن‌که این مجازات نتایج مفیدی به حال آن افراد یا به حال جامعه داشته باشد یا نداشته باشد. آنان که به عمد قانون را نقض می‌کنند مستحق کیفرند. پیداست که بسیاری کسان هستند که به لحاظ محجور

---

1. retributivism

بودنشان نمی‌توان مسئولیت کامل سرپیچی‌شان را از قانون بر عهدهٔ آن‌ها نهاد، و این افراد سزاوار مجازاتی خفیف‌تر یا در واپسین حالت، نظیر افرادی که به بیماری روانی وخیمی دچارند، سزاوار مداوا هستند. با این حال، مطابق با نظریهٔ جزاباوری، به طور کلی مجازات به عنوان عکس‌العمل مقتضی در برابر خطاکاری، عملی موجه است. مهم‌تر این‌که شدت مجازات باید بازتاب شدت جرم باشد. جزاباوری در ساده‌ترین شکلش ـ «چشم در برابر چشم» (که گاهی آن را قانون قصاص می‌نامند) ـ اقتضا دارد که در برابر جرم ارتکاب شده عکس‌العملی طابق‌النعل‌بالنعل صورت بگیرد. در مورد پاره‌ای جرایم نظیر اخاذی دشوار می‌شود فهمید که این عکس‌العمل چه صورتی ممکن است پیدا کند: قاعدتاً از قاضی توقع نداریم که اخاذ را به شش ماه اخاذی [شدن] محکوم کند. همین طور دشوار می‌شود فهمید که چگونه می‌توان سارقی فقیر را که ساعت طلایی را به سرقت می‌برد به شکلی دقیقاً متناسب با این جرم مجازات کرد. این صرفاً ایرادی است که به اصل چشم در برابر چشم گرفته‌اند؛ در اَشکال پیچیده‌تر جزاباوری لزومی ندارد که مجازات به طور طابق‌النعل‌بالنعل با جرم مناسبت داشته باشد.

نقد جزاباوری

جزاباوری به احساسات فرومایه متوسل می‌شود

جزاباوری قدرت اجرای خود را تا حد زیادی از احساسِ انتقام می‌گیرد. انتقامِ خود را از کسی گرفتن، عکس‌العمل انسانیِ بسیار ابتدایی در برابر آسیب دیدن است. مخالفان جزاباوری به این معنا واقفند که حس انتقام‌گیری تا چه پایه فراگیر است، ولی مدعایشان این است که مجازات حکومتی باید بر اصلی استوار باشد صائب‌تر از این اصل که «زدی ضربتی، ضربتی نوش کن». با این حال، آن‌هایی که از توجیهاتی مرکب برای مجازات هواداری می‌کنند، غالباً مجازات را به عنوان رکنی از ارکان نظریهٔ خویش منظور می‌دارند.

جزاباوری نتایج را از نظر دور می‌دارد

مهم‌ترین نقدی که بر جزاباوری اقامه شده، این است که جزاباوری به نتایج و تأثیرات مجازات به حال مجرم یا جامعه توجهی ندارد. مسائل ناظر به بازدارندگی، اصلاح و صیانت [در جزاباوری] ربط و مناسبت ندارند. به گفتهٔ اصحاب جزاباوری، مجرمان مستحق مجازاتند خواه این کار تأثیر مفیدی بر ایشان بگذارد خواه نگذارد. اصحاب نتیجه‌گرایی با تکیه بر این استدلال که هیچ عملی از لحاظ اخلاقی درست نیست مگر این‌که نتایج سودمندی دربرداشته باشد، بر این رأی خرده می‌گیرند. تکلیف‌نگرها چه بسا در جواب ایشان بگویند که اگر عملی از لحاظ اخلاقی درست باشد، هر نتیجه‌ای که به بار آورد دخلی به صواب بودن آن ندارد.

بازدارندگی

توجیه رایجی که برای مجازات می‌آورند این است که مجازات مانع از قانون‌شکنی می‌شود: هم از جانب کسی که طعم مجازات را به او می‌چشانند، و هم از جانب آن‌هایی که می‌دانند مجازات اجرا شده است و اگر قانون را زیر پا گذارند شامل حال آنان هم خواهد شد. مطابق این استدلال، اگر شما بدانید که احتمال دارد سر از زندان دربیاورید، در قیاس با حالتی که تصور کنید می‌توانید از مجازات در امان بمانید، کم‌تر احتمال دارد که حرفهٔ سارقان را در پیش بگیرید. این امر حتی مجازات کردن کسانی را هم که با مجازات اصلاح نمی‌شوند توجیه می‌کند: این‌که مجازات نتیجهٔ جرم تلقی شود مهم‌تر از تغییر یافتن فردی است که در جرم دست داشته است. این قسم توجیه صرفاً به نتایج مجازات نظر دارد. منافعی [که از این راه] برای جامعه حاصل می‌شود بیش از مصیبت و رنج کسانی که آزادی خود را از دست می‌دهند اهمیت دارد.

نقد بازدارندگی

مجازات بی‌گناهان

یک انتقاد بسیار جدی بر نظریهٔ بازدارندگیِ مجازات این است که از این نظریه، لااقل از ساده‌ترین شکلش، می‌توان برای توجیه مجازات کردن افرادی که هیچ جرمی مرتکب نشده‌اند، یا جرمی را که در قبال آن مجازات می‌شوند انجام نداده‌اند، استفاده کرد. در برخی اوضاع و احوال، به مجازات رساندن بلاگردانی که بسیاری عقیده دارند مرتکب جرمی شده است اثر بازدارندهٔ بسیار شدیدی بر کسانی خواهد نهاد که در فکر ارتکاب جرایمی مشابه بوده‌اند، خاصه اگر عموم مردم از این معنا بی‌خبر بمانند که قربانی این مجازات به واقع بی‌گناه بوده است. در مواردی از این دست به نظر می‌رسد که دلیل موجهی برای مجازات شخصی بی‌گناه داریم ــ و این نتیجه‌ای است ناخوشایند که از نظریهٔ بازدارندگی حاصل می‌شود. هرگونه نظریهٔ بازدارندگی مجازات که بخواهد مقبول افتد ناگزیر است به این انتقاد پاسخ دهد.

بازدارندگی مؤثر واقع نمی‌شود

شماری از منتقدان [نظریهٔ] مجازات به مثابهٔ بازدارندگی حجت آورده‌اند که بازدارندگی به هیچ وجه مؤثر واقع نمی‌شود. حتی مجازات‌های شدید، نظیر اعدام، چشم قاتلان زنجیره‌ای را نمی‌ترساند؛ مجازات‌های خفیف‌تر، مانند جریمه و حبس‌های کوتاه‌مدت، مانع از آن نمی‌شود که دزدان دست به سرقت بزنند.

این قسم انتقاد مبتنی بر داده‌های تجربی است. محاسبهٔ رابطهٔ میان انواع مجازات و میزان جرم کاری است بی‌اندازه دشوار، زیرا عوامل بسیار زیادی وجود دارد که ممکن است در تفسیر داده‌ها سبب‌ساز قلب و تحریف شود. با

وجود این، اگر می‌شد قاطعانه ثابت کرد که مجازات تأثیر بازدارندهٔ اندکی دارد یا اصلاً چنین تأثیری بر آن مترتب نیست، ضربه‌ای بنیادبرانداز به این قسم توجیه مجازات وارد می‌شد.

صیانت از جامعه

توجیه دیگری برای مجازات که بر نتایجِ، علی‌الظاهر، سودمند آن تکیه دارد بر لزوم صیانت از جامعه در برابر افرادی که به نقض قوانین تمایل دارند تأکید می‌ورزد. اگر کسی به قصد دزدی وارد خانه‌ای شده باشد، چه بسا به این قصد وارد خانهٔ دیگری هم بشود. بنابراین، حکومت حق دارد که به قصد پیشگیری از جرم مجدد او را به زندان بیندازد. از این توجیه غالباً در مورد جرایم خشونت‌باری همچون تجاوز به عنف یا قتل بهره می‌جویند.

نقد نظریهٔ صیانت از جامعه

این نظریه تنها در مورد پاره‌ای از جرایم موضوعیت دارد

برخی جرایم، مانند تجاوز به عنف، را ممکن است شخص واحدی بارها و بارها مرتکب شود. در مواردی از این قبیل محدود کردن آزادی مجرم احتمال ارتکاب دوبارهٔ جنایت را به حداقل می‌رساند. ولی بعضی جرایم حکایت دیگری دارند. از باب مثال، زنی که یک عمر نسبت به شوهرش کینه به دل دارد ممکن است سرانجام زَهرهٔ آن را پیدا کند که برشتوک آجیلی شوهرش را به زهر آغشته سازد. چه بسا از ناحیهٔ این زن هیچ‌گونه تهدیدی متوجه دیگران نشود. او جرمی بسیار سنگین مرتکب شده است، ولی این جرمی نیست که ارتکاب دوبارهٔ آن روزی روزگاری محتمل باشد. در مورد این زن، صیانت از جامعه توجیهی برای مجازاتِ او نیست. به هر حال، در عمل برای شناسایی آن مجرمانی که از نو مرتکب جرم نمی‌شوند راه آسانی وجود ندارد.

نظریهٔ صیانت از جامعه مؤثر واقع نمی‌شود

نقد دیگری که بر این توجیه مجازات اقامه کرده‌اند این است که محبوس کردن مجرمان تنها در کوتاه‌مدت از جامعه صیانت می‌کند و در بلندمدت عملاً به جامعه‌ای خطرخیزتر می‌انجامد، زیرا مجرمان هنگامی که در زندان به‌سر می‌برند به هم یاد می‌دهند که چگونه جرمی کنند و از مجازات آن در امان بمانند. بدین قرار بعید است که زندانی کردن [مجرمان] از جامعه صیانت کند مگر این‌که درقبال هر جرم خطرناک فرمان حبس ابد صادر شود.

این استدلال هم صبغه‌ای تجربی دارد. اگر مدعیات آن درست باشد، دلایل خوبی در اختیار خواهیم داشت که صیانت از جامعه را با اهتمام در راه اصلاح عادت‌های مجرمان همراه کنیم.

اصلاح

توجیه دیگری برای به مجازات رساندن آن‌هایی که قوانین را زیر پا می‌گذارند این است که مجازات قابلیت آن را دارد که موجبات اصلاح مجرمان را فراهم کند. به تعبیر دیگر، مجازات به کارِ آن می‌آید که منش آن‌ها را دگرگون سازد به نحوی که وقتی آزاد شدند دیگر جرمی مرتکب نشوند. بر اساس این نگرش، سلب آزادی ممکن است به صورت شکلی از درمان به‌کار آید.

نقد نظریهٔ اصلاح

نظریهٔ اصلاح تنها در مورد شماری از مجرمان موضوعیت دارد

پاره‌ای از مجرمان نیاز به اصلاح ندارند. نباید آن‌هایی را که استثنائاً جرایمی مرتکب می‌شوند مطابق با این توجیه به مجازات رساند، زیرا بعید است که بار دیگر قانون را زیر پا گذارند. به علاوه، روشن است که برخی مجرمان قابل اصلاح نیستند: با فرض این‌که چنین افرادی را می‌توان شناسایی کرد،

مجازاتِ آن‌ها نیز فایده‌ای ندارد. این مطلب به خودی خود انتقادی از نظریهٔ اصلاح نیست، تنها نظری است جامع‌تر به دلالت‌های ضمنی این نظریه. به هر روی، به زعم کثیری از افراد این دلالت‌های ضمنی قابل قبول نیست.

نظریهٔ اصلاح مؤثر واقع نمی‌شود

مجازات‌های فعلی به ندرت مجرمان را اصلاح می‌کنند. با این حال، این‌طور نیست که همهٔ انواع مجازات از این حیث محکوم به شکست باشند. اگر بتوان ثابت کرد که این قبیل اهتمام‌ها در راه اصلاح هرگز توفیقی حاصل نمی‌کنند، این قسم استدلال تجربی تنها بر نظریهٔ مجازات به مثابهٔ اصلاح ضربه‌ای مهلک وارد می‌آورد. با این حال، بسیار اندکند توجیهاتی که منحصراً جنبه‌های اصلاح‌گرانهٔ مجازات را در کانون توجه خود قرار دهند. پذیرفتنی‌ترین توجیهات، اصلاح را در کنار بازدارندگی و صیانت از جامعه به صورت رکنی از ارکان خویش منظور می‌کنند. این قبیل توجیهات مرکب معمولاً به اصول اخلاقیِ نتیجه‌گرایانه وابسته‌اند.

نافرمانی مدنی

تا این‌جا توجیهاتی را که برای مجازات قانون‌شکنان آورده‌اند بررسی کرده‌ایم. دلایل مجازات آن‌ها دلایلی اخلاقی بود. ولی آیا ممکن است نقض قانون روزی روزگاری به لحاظ اخلاقی قابل قبول باشد؟ در این قسمت نوع خاصی از نقض قانون را بررسی می‌کنم که بر مبنای دلایل اخلاقی کاری موجه است، و آن نافرمانی مدنی است.

برخی حجت می‌آورند که نقض قانون در هیچ حالی موجه نیست: اگر شما از قانون رضایت ندارید، باید سعی کنید آن را از مجاری قانونی مانند مبارزه و فعالیت، نامه‌نگاری و... تغییر دهید. ولی مواردی هست که از این قبیل

مجازاتِ آن‌ها نیز فایده‌ای ندارد. این مطلب به خودی خود انتقادی از نظریهٔ اصلاح نیست، تنها نظری است جامع‌تر به دلالت‌های ضمنی این نظریه. به هر روی، به زعم کثیری از افراد این دلالت‌های ضمنی قابل قبول نیست.

نظریهٔ اصلاح مؤثر واقع نمی‌شود

مجازات‌های فعلی به ندرت مجرمان را اصلاح می‌کنند. با این حال، این‌طور نیست که همهٔ انواع مجازات از این حیث محکوم به شکست باشند. اگر بتوان ثابت کرد که این قبیل اهتمام‌ها در راه اصلاح هرگز توفیقی حاصل نمی‌کنند، این قسم استدلال تجربی تنها بر نظریهٔ مجازات به مثابهٔ اصلاح ضربه‌ای مهلک وارد می‌آورد. با این حال، بسیار اندکند توجیهاتی که منحصراً جنبه‌های اصلاح‌گرانهٔ مجازات را در کانون توجه خود قرار دهند. پذیرفتنی‌ترین توجیهات، اصلاح را در کنار بازدارندگی و صیانت از جامعه به صورت رکنی از ارکان خویش منظور می‌کنند. این قبیل توجیهات مرکب معمولاً به اصول اخلاقیِ نتیجه‌گرایانه وابسته‌اند.

نافرمانی مدنی

تا این‌جا توجیهاتی را که برای مجازات قانون‌شکنان آورده‌اند بررسی کرده‌ایم. دلایل مجازات آن‌ها دلایلی اخلاقی بود. ولی آیا ممکن است نقض قانون روزی روزگاری به لحاظ اخلاقی قابل قبول باشد؟ در این قسمت نوع خاصی از نقض قانون را بررسی می‌کنم که بر مبنای دلایل اخلاقی کاری موجه است، و آن نافرمانی مدنی است.

برخی حجت می‌آورند که نقض قانون در هیچ حالی موجه نیست: اگر شما از قانون رضایت ندارید، باید سعی کنید آن را از مجاری قانونی مانند مبارزه و فعالیت، نامه‌نگاری و... تغییر دهید. ولی مواردی هست که از این قبیل

اعتراضات قانونی هیچ حاصلی به بار نمی‌نشیند. در این اوضاع و احوال نوعی سنت قانون‌شکنی هست که به نافرمانی مدنی شهرت دارد. مجال و موقع نافرمانی مدنی زمانی است که افراد می‌بینند که از آن‌ها خواسته می‌شود در برابر سیاست‌های حکومتی یا قوانینی سر فرود آورند که، به زعم ایشان، دور از عدل و انصاف است.

نافرمانی مدنی تغییرات مهمی را در قانون و سیاست[های] حکومتی سبب شده است. نمونهٔ مشهوری از آن جنبش طرفداری از حق رأی برای زنان در انگلستان است که توانست هدف خود را دایر بر فراهم کردن حق رأی برای زنان از راه مبارزهٔ مبتنی بر نافرمانی مدنیِ عمومی به مردم بشناساند ـ مبارزه‌ای که از جمله اشکال آن این بود که تظاهرکنندگان خود را به نرده‌ها زنجیر می‌کردند. سرانجام آزادی [و پیروزی] محدودی در سال ۱۹۱۸ حاصل شد، یعنی زمانی که زنان بالای سی سال اجازه یافتند که در انتخابات رأی دهند، که این تا حدی به لطف تأثیر اجتماعی جنگ جهانی اول بود. با این حال، جنبش طرفداری از حق رأی برای زنان، در تغییر قانون ناعادلانه‌ای که نمی‌گذاشت زنان در انتخاباتِ به ظاهر دموکراتیک مشارکت جویند نقش مهمی داشت.

مهاتما گاندی و مارتین لوترکینگ دو هوادار پرشور نافرمانی مدنی بودند. گاندی به وسیلهٔ اعتراض غیرقانونیِ عاری از خشونت، که سرانجام منجر به عقب‌نشینی حکومت بریتانیا در هند گردید، در پیشبرد استقلال هند منشأ آثار بسیار بود؛ سرپیچی و اعتراض مارتین لوترکینگ نسبت به تبعیض نژادی به شیوه‌هایی مشابهِ شیوه‌های گاندی راه را برای تضمین حقوق مدنی اساسی برای آمریکایی‌های سیاهپوست ساکن در ایالت‌های جنوبی آمریکا هموار کرد.

نمونهٔ دیگر نافرمانی مدنی امتناع برخی شهروندان آمریکایی از شرکت در جنگ ویتنام بود آن هم به‌رغم این‌که حکومت ایشان را به خدمت

فراخوانده بود. بعضی‌ها بدان جهت از این کار سرباز زدند که عقیده داشتند هرگونه کشتاری به لحاظ اخلاقی اشتباه است، و بدین قرار تصور می‌کردند که نقض قانون مهم‌تر از نبرد با انسان‌های دیگر و احتمالاً کشتنِ آن‌هاست. برخی دیگر با هر نوع جنگی مخالف نبودند. بلکه احساس می‌کردند که جنگِ ویتنام جنگی ناعادلانه است که بدون هیچ دلیل محکمی، شهروندان را به کام خطری عظیم می‌فرستد. دامنهٔ مخالفت‌ها با جنگِ ویتنام سرانجام به عقب‌نشینی ایالات متحده منجر گردید. شک نیست که قانون‌شکنیِ عمومی به این مخالفت دامن زد.

سنت نافرمانی مدنی یکی از اقسام قانون‌شکنیِ عاری از خشونت و عمومی است که مقصود از آن توجه دادن به قوانین یا سیاست‌های حکومتیِ ناعادلانه است. آن‌هایی که در چارچوب این سنت عمل می‌کنند قانون را به‌خاطر نفع شخصیِ صرف زیر پا نمی‌گذارند؛ این کار را از آن جهت انجام می‌دهند که توجهات را به قانونی ناعادلانه یا سیاست حکومتی‌ای که به لحاظ اخلاقی قابل قبول نیست معطوف سازند، و آرمان خویش را به حد اعلی تبلیغ کنند. به همین دلیل است که نافرمانی مدنی معمولاً در ملأ عام، ترجیحاً در حضور خبرنگاران، عکاسان و دوربین‌های تلویزیونی، روی می‌دهد. از باب نمونه، سربازی آمریکایی که کارت آماده به خدمت خود را در دوران جنگ ویتنام دور می‌انداخت، و سپس خود را از چشم ارتش پنهان می‌کرد، آن هم تنها به این دلیل که از جنگ می‌ترسید و نمی‌خواست جانش را از دست بدهد، رفتارش مصداق نافرمانی مدنی نبود، [بلکه] مظهر صیانت نفس بود. اگر او همین کار را نه از ترس جانش بلکه به دلایل اخلاقی انجام می‌داد ولی در عین حال این کار را در نهان می‌کرد و به هیچ وجه قضیهٔ خود را در ملأ عام آشکار نمی‌ساخت، باز هم رفتارش مصداق نافرمانی مدنی محسوب نمی‌شد. در مقابل، رفتار سرباز دیگری که کارت آماده به خدمتش را در ملأ عام و در برابر دوربین تلویزیون می‌سوزاند و اعلام می‌کرد که از

چه رو دخالت آمریکا در ویتنام را عملی خلاف اخلاق می‌داند، مصداقی از نافرمانی مدنی بود.

مقصود از نافرمانی مدنی در نهایت تغییر قوانین یا سیاست‌های حکومتی خاصی است، نه از میان برداشتن حکومت قانون به طور کلی. آن‌کسانی که در چارچوب نافرمانی مدنی دست به عمل می‌زنند معمولاً از هر قسم خشونتی پرهیز می‌کنند، آن هم نه تنها به این دلیل که این کار ممکن است با تحریک به عمل متقابل و بدین قرار با تشدید کشاکش و ستیزه آرمان ایشان را متزلزل سازد، بلکه در درجهٔ اول به این دلیل که توجیه آن‌ها برای قانون‌شکنی مبنای اخلاقی دارد، و غالب اصول اخلاقی تنها در موقعیت‌هایی حداکثری آسیب‌رساندن به دیگران را جایز می‌شمارند نظیر وقتی که به شما حمله‌کرده‌اند و لازم است از خودتان دفاع کنید.

تروریست‌ها، یا چریک‌ها (این‌که ایشان را به‌کدام یک از این‌نام‌ها بخوانید بستگی به این دارد که چقدر به اهدافشان روی موافق نشان دهید)، برای نیل به اغراض سیاسی دست به اعمالی خشونت‌بار می‌زنند. آن‌ها نیز، مثل کسانی که به اعمال برخاسته از نافرمانی مدنی مبادرت می‌کنند، خواستار آنند که وضع موجود را دگرگون سازند آن هم نه برای منافع شخصی بلکه برای آنچه از نظر ایشان خیر و صلاح عمومی است. تفاوت ایشان در روش‌هایی است که برای ایجاد این دگرگونی حاضرند به‌کار گیرند.

نقد نافرمانی مدنی

مغایرت با دموکراسی

با فرض این‌که نافرمانی مدنی در نوعی حکومت دموکراتیک صورت می‌بندد، ممکن است این شیوه خلاف دموکراسی به نظر آید. اگر اکثر نمایندگانی که به شکلی دموکراتیک انتخاب شده‌اند به وضع قانونی یا اجرای

سیاستی حکومتی رأی بدهند، به نظر می‌رسد که نقض آن قانون یا سیاست به عنوان اعتراضی علیه آن با روح دموکراسی مغایرت دارد، خاصه وقتی که اقلیتی بسیار خرد از شهروندان به این عمل نافرمانی مدنی دست می‌زنند. مسلماً این واقعیت که احتمال دارد پاره‌ای سیاست‌های حکومتی به مذاق کسانی خوش نیاید صرفاً بهایی است که برای به سر بردن در کشوری دموکراتیک باید پرداخت. اگر نافرمانی مدنیِ اقلیتی کارگر افتد، به نظر می‌رسد که این امر برای تغییر نظر اکثریت توان اندکی دارد. چنین چیزی به شدت خلاف دموکراسی به نظر می‌آید. با این حال، اگر نافرمانی مدنی کارگر نیفتد، به نظر می‌رسد که در پیش گرفتن آن فایدهٔ چندانی ندارد. بر اساس این نگرش، نتیجه این می‌شود که نافرمانی یا خلاف دموکراسی است یا در غیر این صورت بی‌فایده است.

در مقابل این نگرش، مهم است که دریابیم مقصود از اعمال برخاسته از نافرمانی مدنی برجسته کردن آن دسته از تصمیم‌ها یا اعمال حکومتی است که به لحاظ اخلاقی قابل قبول نیست. مثلاً جنبش حقوق مدنی در آمریکا در دهۀ ۱۹۶۰ از طریق مجموعه تظاهراتی در مخالفت با تبعیض نژادی‌ای که بر مبنای قانون اعمال می‌شد ــ مجموعه تظاهراتی که در مورد آن‌ها به خوبی تبلیغات کرده بودند ــ جهانیان را از رفتار ناعادلانه با سیاهان آمریکا مطلع کرد. نافرمانی مدنی به این مفهوم شگردی است برای آن‌که اکثریت یا نمایندگان ایشان را وادار سازند که در موضع خود نسبت به موضوعی تجدید نظر کنند، نه این‌که شیوه‌ای باشد خلاف دموکراسی برای تغییر قانون یا سیاستی خاص.

سراشیبی خطرناک به سوی هرج و مرج

ایراد دیگری که به نافرمانی مدنی گرفته‌اند این است که این کار مشوّق قانون‌شکنی است، که در بلندمدت ممکن است تیشه به ریشهٔ قدرت

حکومت و حکومت قانون بزنند، و این خطر از هرگونه منافع احتمالیِ حاصل از این قسم نافرمانی به درجات بیش‌تر است. وقتی که احترام به قانون رنگ ببازد، ولو به دلایل اخلاقی، این خطر هست که از پی آن، هرج و مرج فراگیر پدیدار شود.

این استدلالی است از جنس استدلال‌های ناظر به سراشیب خطرناک،[1] استدلالی گویای این‌که اگر در مسیری خاص یک قدم بردارید، دیگر نخواهید توانست روندی را متوقف سازید که به نتیجه‌ای آشکارا ناگوار منتهی می‌شود. درست همان‌طور که وقتی در سراشیبی خطرناک یک قدم برمی‌دارید، دیگر تا وقتی که به ته دره سقوط نکرده‌اید تقریباً محال است بتوانید بایستید. بنابراین، به ادعای شماری از افراد، اگر به پای بعضی اَشکال کوچک قانون‌شکنی صحه بگذارید، این روند متوقف نخواهدشد تا این‌که کار به جایی می‌رسد که دیگر هیچ‌کس به قانون احترام نمی‌گذارد. با این حال، این قسم استدلال ممکن است این نتیجهٔ نهایی را در جایی هم که حتمی نیست، حتمی جلوه دهد. دلیلی ندارد این ادعا را باور کنیم که فعالیت‌های برخاسته از نافرمانی مدنی احترام به قانون را کمرنگ خواهدکرد، یا، اگر بخواهیم استعارهٔ سراشیب خطرناک را پی بگیریم، دلیلی ندارد باور کنیم که نمی‌توانیم در نقطه‌ای مشخص محکم بایستیم و بگوییم: «تا این‌جا و نه پیش‌تر.» در واقع، شماری از هواداران نافرمانی مدنی حجت می‌آورند که عمل آن‌ها نه تنها پایه‌های حکومت قانون را نمی‌لرزاند، بلکه حقیقتاً حاکی از احترامی ژرف به قانون است. اگر کسی در راه جلب کردن توجهات به چیزی که وی معتقد است قانونی است عاری از عدالت، حاضر باشد تن به مجازاتی دهد که حکومت اعمال می‌کند، این امر نشان از پای‌بندی او به این موضع کلی دارد که قوانین باید عادلانه باشند و قوانین عادلانه را باید رعایت کرد. این حالت با نقض قانون به خاطر منافع شخصی زمین تا آسمان تفاوت دارد.

---

1. slippery slope argument

نتیجه‌گیری

در این فصل برخی از موضوعات اساسی در فلسفهٔ سیاست را بررسی کردم. شالودهٔ همه این موضوعات مسئلهٔ نسبت فرد با حکومت و علی‌الخصوص منشأ اقتداری است که حکومت بر اتباع خویش دارد، مسئله‌ای که در غالب متونی که در انتهای این فصل خواندن آن‌ها را توصیه کرده‌ام، مستقیماً بررسی شده است.

کانون مباحث فصل بعد و فصلی که از پی آن می‌آید، شناخت و فهم ماست از جهانی که در آن به سر می‌بریم، و در این فصول توجه خاصی به این مسئله مبذول شده است که ما از طریق حواس خویش چه‌ها می‌توانیم بدانیم.

منابعی برای مطالعهٔ بیش‌تر

کتاب زیر پیش‌درآمد خوبی است بر کار [واندیشهٔ] ماکیاولی، هابز، میل و مارکس برای آن‌هایی که به تاریخ فلسفهٔ سیاست علاقه دارند:

Quentin Skinner, Richard Tuck , William Thomas and Peter Singer, *Great Political Thinkers*(Oxford: Oxford University Press, 1992).

این کتاب را هم توصیه می‌کنم:

Brian Redhead (ed.), *Political Thought from Plato to Nato*(London: BBC Books,1984).

کتاب زیر پیش‌درآمدی است کامل و فراگیر بر حوزهٔ فلسفهٔ سیاست:

Jonathan Wolff , *Political Philosophy: An Introduction* (Oxford: Oxford University Press,1996).

کتاب پیتر سینگر، که در فصل ۲ آن را برای مطالعهٔ بیش‌تر توصیه کردم، مشتمل بر بحثی است در بارهٔ مساوات از جمله مساوات در اشتغال. او همچنین از مساوات در مورد حیوانات دفاع می‌کند:

Peter Singer, *Practical Ethics,* 2nd edn(Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

کتاب زیر تحلیل فلسفی روشن و نافذی است از مسائل اخلاقی و سیاسی در بارهٔ زنان از جمله مسئلهٔ تبعیض وارونه در اشتغال:

Janet Radcliffe Richards, *The Sceptical Feminist*, 2nd edn (London: Penguin, 1994).

این کتاب پیش‌درآمدی است روشن بر یکی از مفاهیم اساسی در فلسفهٔ سیاست که در آن مروری انتقادی بر تاریخ دموکراسی با تحلیلی فلسفی از این مفهوم آن‌گونه که امروزه‌روز آن را به‌کار می‌بریم همراه شده است:

Ross Harrison, *Democracy* (London: Routledge, 1993).

کتاب زیر مشتمل بر خلاصه‌ای از مقالهٔ آیزایا برلین، «دو مفهوم آزادی»، است:

David Miller(ed.), *Liberty* (Oxford: Oxford University Press, Oxford Readings in Politics and Government , 1991).

کتاب میل، بیان کلاسیک لیبرالیسم است:

John Stuart Mill, *On Liberty*(London: Penguin Classics, 1982).

این کتاب مجموعه مقالاتی جذاب در بارهٔ نافرمانی مدنی است که نوشتهٔ مارتین لوترکینگ با عنوان «نامه از زندان شهر برمینگم» را نیز دربردارد:

Hugo Adam Bedau (ed.), *Civil Disobedience in Focus* (London: Routledge,1991).

کتاب زیر برای آن‌هایی که مایلند به شکلی جامع‌تر و در سطحی پیشرفته‌تر در بارهٔ فلسفهٔ سیاست مطالعه کنند سنجشی انتقادی از گرایش‌های مهم در فلسفهٔ سیاستِ امروز به دست می‌دهد. برخی از مطالب کتاب بسیار دشوار است:

Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1990).

۴

جهان خارج

معرفت بنیادی ما به جهان خارج به واسطهٔ حواس پنجگانه حاصل می‌شود: بینایی، شنوایی، بساوایی، بویایی و چشایی. در بیش‌ترِ ما آدمیان حس بینایی نقش اصلی دارد. من می‌دانم که جهان خارج چگونه است، زیرا می‌توانم آن را ببینم. اگر مطمئن نباشم چیزی که می‌بینم واقعاً وجود دارد یا نه، معمولاً می‌توانم دست دراز کنم و آن را لمس کنم تا مطمئن شوم. می‌دانم که در سوپ من مگسی هست، زیرا می‌توانم آن را ببینم، و، اگر بخواهم، آن را لمس کنم و حتی بچشم. ولی نسبت دقیقِ آن چیزی که تصور می‌کنم می‌بینم با آنچه واقعاً فراروی من قرار دارد چگونه است؟ آیا هرگز می‌توانم در خصوص آنچه در عالم خارج هست یقین داشته باشم؟ آیا ممکن است در حال خواب و رؤیا باشم؟ آیا وقتی کسی اشیا را احساس نمی‌کند آن‌ها همچنان وجود دارند؟ آیا هرگز تجربهٔ بی‌واسطه‌ای از جهان خارج دارم؟ این‌ها سؤالاتی هستند در بارهٔ چگونگی معرفتی که نسبت به پیرامون خویش حاصل می‌کنیم؛ این سؤالات مربوط می‌شوند به شاخه‌ای از فلسفه که به نظریهٔ معرفت یا معرفت‌شناسی مشهور است.

در این فصل شماری از مسائل معرفت‌شناسانه را بررسی می‌کنیم. [در این میان] نظریه‌های ادراک در کانون توجه ما خواهد بود.

واقع‌گراییِ مبتنی بر عرف عام

واقع‌گرایی مبتنی بر عرف عام[1] نگرشِ اغلب کسانی است که فلسفه نخوانده‌اند. مطابق این نگرش، جهانی از اعیان مادی ـ اسب‌ها، درختان، ماهی‌های قرمز، قاشق‌های چایخوری، توپ‌های فوتبال، بدن‌های آدمیان، کتاب‌های فلسفی و امثال آن‌ها ـ وجود دارد که ما از طریق حواس پنجگانهٔ خود می‌توانیم بی‌واسطه آن را بشناسیم و در باره‌اش کسب اطلاع کنیم. خواه این اعیان مادی را ادراک کنیم خواه نکنیم، آن‌ها همچنان وجود دارند. مهم‌تر آن‌که این اعیان کمابیش همان‌گونه‌اند که به نظر ما می‌رسند: ماهی‌های قرمز واقعاً قرمزند، و توپ‌های فوتبال واقعاً کروی هستند. سبب این است که اندام‌های ادراک حسی ما ـ چشم، گوش، زبان، پوست و بینی ـ به طور کلی قابل اطمینانند. آن‌ها از آنچه به واقع در جهان پیرامونمان وجود دارد درک واقع‌بینانه‌ای به ما می‌بخشند.

با این حال، گرچه محال نیست که بدون شبهه‌افکنی در مفروضات واقع‌گرایی مبتنی بر عرف عام در بارهٔ ادراک حسی عمر را به سر آوریم، ولی این نگرش قانع‌کننده نیست. واقع‌گرایی مبتنی بر عرف عام در برابر استدلال‌های شکاکانه در بارهٔ قابل اطمینان بودن حواس چندان تاب نمی‌آورد. حال استدلال‌های شکاکانهٔ گوناگونی را بررسی می‌کنیم که به نظر می‌رسد پایه‌های واقع‌گرایی مبتنی بر عرف عام را می‌لرزانند، و بعد سراغ بررسی چهار نظریهٔ پیچیده‌تر در بارهٔ ادراک می‌رویم: واقع‌گرایی تصویری،[2] ایده‌آلیسم، پدیده‌باوری،[3] و واقع‌گرایی علّی.[4]

شکاکیت در بارهٔ گواهی حواس

شکاکیت نگرشی است دایر بر این‌که هرگز نمی‌توانیم چیزی را به طور قطع و

---

1. commonsense realism
2. representative realism
3. phenomenalism
4. causal realism

یقین بدانیم، و این‌که همواره دلیلی هست که حتی در بنیادی‌ترین باورهایمان در بارهٔ جهان هستی تردید کنیم. استدلال‌های شکاکانه در فلسفه سعی دارند ثابت کنند که راه‌های سنتی کسب آگاهی در بارهٔ جهان قابل اطمینان نیست، و شناختِ آنچه را به واقع وجود دارد برای ما تضمین نمی‌کند. براهین شکاکانه‌ای که در قسمت‌های ذیل می‌آید مبتنی است بر براهین دکارت در اولین تأمل از تأملات[1] خویش.

برهان خطای حسی

برهان خطای حسی برهانی است شکاکانه که قابل اطمینان بودن حواس را زیر سؤال می‌برد، و بدین‌قرار بنیان واقع‌گرایی مبتنی بر عرف عام را در معرض تهدید فروپاشی قرار می‌دهد. ما معمولاً به حواس خودمان اعتماد داریم، ولی گاهی پیش می‌آید که آن‌ها گمراهمان می‌کنند. از باب مثال، بیش‌ترِ ما این وضعیت مقرون به خجالت را تجربه کرده‌ایم: شخصی را در فاصلهٔ دور می‌بینیم و به نظرمان می‌رسد که یکی از دوستان ماست، ولی بعد متوجه می‌شویم کسی که برایش دست تکان می‌دهیم به کلی شخص دیگری است که اصلاً او را نمی‌شناسیم. تکه چوب راستی که تا قسمتی در آب فرو رفته است خمیده به نظر می‌رسد؛ اگر خوراکیِ بسیار شیرینی تناول کنید و بعد بلافاصله سیبی بخورید، آن سیب مزهٔ تلخ می‌دهد. اگر از زاویه‌ای خاص به سکه‌ای گرد نگاه کنیم بیضی به دید می‌آید؛ به نظر می‌رسد که ریل‌ها در دوردست به هم می‌رسند. بر اثر هوای داغ این‌طور به نظر می‌آید که گویی جاده می‌جنبد؛ لباسی واحد در نور کم زرشکی به نظر می‌رسد و در نور آفتاب سرخ؛ هرچه ماه در افق پایین‌تر باشد بزرگ‌تر به دید می‌آید. این مثال‌ها و خطاهای حسیِ مانند آن ثابت می‌کنند که نمی‌توان همواره به تمام و کمال بر

1. *meditations*

[گواهی] حواس اطمینان کرد: بعید به نظر می‌آید که جهان خارج حقیقتاً عین آن چیزی باشد که به نظر می‌رسد.

برهان خطای حسی می‌گوید از آن‌جایی که حواس ما گاهی اوقات گمراهمان می‌کنند، هرگز نمی‌توانیم در هیچ حالی یقین داشته باشیم که در آن حال ما را به اشتباه نمی‌اندازند. این برهان از سر شکاکیت اقامه شده است، زیرا باور هر روزهٔ ما ـ واقع‌گرایی مبتنی بر عرف عام ـ را زیر سؤال می‌برد، باوری دایر بر این‌که حواس، ما را به شناخت جهان می‌رسانند.

نقد برهان خطای حسی

مراتب یقین

در این حرفی نیست که امکان دارد در مشاهدهٔ اشیا در فاصلهٔ دور یا در شرایطی غیرعادی، اشتباهاتی کنم، ولی مسلماً مشاهداتی هست که در بارهٔ آن‌ها نمی‌توانم تردید معقولانه‌ای به میان آورم. به طور مثال، من نمی‌توانم جداً در این باره تردید کنم که اکنون پشت میزم نشسته‌ام و این مطالب را می‌نویسم، قلمی در دست دارم و دسته‌ای کاغذ پیش روی من است. همین طور نمی‌توانم در این باره جداً تردید بورزم که در انگلیس هستم و نه، مثلاً، در ژاپن. پاره‌ای شناخت‌های بی‌چون و چرا هست که ما از طریق آن‌ها به مفهوم شناخت پی می‌بریم. تنها به دلیل داشتن این مایهٔ موجود از موارد شناخت است که می‌توانیم در سایر باورهای خود تردید کنیم: بدون این موارد بی‌چون وچرا اصلاً تصوری از شناخت نداشتیم، و نیز چیزی که با آن باورهای مشکوک‌تر را مقابله کنیم.

اصحاب شکاکیت در برابر این رأی متذکر می‌شوند که چه بسا من در مورد آنچه مصادیقی از شناخت یقینی به نظر می‌رسد اشتباه کرده باشم: شاید در رؤیاها پیش آمده باشد که تصور کرده باشم بیدارم و سرگرم نوشتنم

حال آن‌که در واقع در بستر خوابیده بوده‌ام. پس چطور می‌توانم بگویم که هم اکنون خواب نمی‌بینم که در حال نوشتنم؟ چطور می‌توانم بگویم که در جایی از توکیو به خواب نرفته‌ام و خواب نمی‌بینم که بیدارم و در انگلیس به سر می‌برم؟ مسلماً خواب‌هایی عجیب‌تر از آن هم دیده‌ام. آیا در تجربهٔ خواب دیدن چیزی هست که بتواند به طور قطعی آن را از تجربهٔ بیداری متمایز کند؟

آیا ممکن است در حال خواب دیدن باشم؟

امکان ندارد همیشه در حال خواب و رؤیا باشم

معنی ندارد که بگویم کل زندگی من رؤیایی بیش نیست. اگر همیشه در حال خواب دیدن بودم، تصوری از خواب دیدن نداشتم: چیزی نداشتم که با آن خواب دیدن را مقابله کنم زیرا واجد تصوری از بیداری نبودم. ما فقط وقتی می‌توانیم از تصور اسکناس جعلی سردربیاوریم که اسکناس‌های واقعی وجود داشته باشد تا اسکناس جعلی را با آن‌ها مقابله کنیم؛ همین طور تصور خواب یا رؤیا تنها زمانی معنا می‌دهد که بتوانیم آن را با زندگی در بیداری مقایسه کنیم.

این حرف صواب است، ولی بنیاد موضع شکاکان را برنمی‌اندازد. آنچه ایشان مدلل می‌دارند این نیست که شاید ما همواره در خواب و رؤیا باشیم، بلکه بدین قرار است که در هر لحظهٔ واحدی نمی‌توانیم به طور قطع و یقین بدانیم که آیا واقعاً خواب می‌بینیم یا بیداریم.

خواب‌ها [با بیداری] فرق دارند

به این اندیشه که شاید خواب می‌بینم که در حال نوشتن هستم ایراد دیگری هم گرفته‌اند، و آن این‌که تجربهٔ خواب‌ها با تجربهٔ زندگی در بیداری بسیار متفاوت است، و از راه بررسی کیفیت تجربهٔ خویش می‌توانیم به واقع بگوییم

که آیا خواب می‌بینیم یا بیداریم. در خواب‌ها بسیاری وقایع رخ می‌دهد که وقوع آن‌ها در بیداری محال است؛ خواب‌ها معمولاً به اندازهٔ تجربه‌ای که در بیداری رخ می‌دهد روشنی و وضوح ندارند؛ چه بسا خواب‌ها آشفته، بی‌سروته، خالی از جزئیات، عجیب و غریب و نظیر آن باشند. از این گذشته، کل برهان شکاکانه بر مبنای قابلیت تمایز نهادن میان خواب‌ها و زندگی در بیداری استوار است: پس چگونه می‌دانم که گاهی اوقات خواب دیده‌ام که بیدارم در حالی که واقعاً در خواب بوده‌ام؟ این خاطره تنها در صورتی معنا دارد که راهی داشته باشم برای این‌که تشخیص دهم تجربه‌ای تجربهٔ بیداریِ واقعی است و تجربه‌ای دیگر تجربهٔ خوابِ بیداری را دیدن است.

قوت این جواب بستگیِ فراوان دارد به خواب‌هایی که شخص تجربه کرده است. امکان دارد خواب‌های بعضی افراد به طرز چشمگیری با زندگی در بیداری فرق داشته باشد. ولی غالب افراد دست‌کم گاهی خواب‌هایی می‌بینند که تفاوت محسوسی با تجربهٔ روزمرهٔ آن‌ها ندارد، و نیز تجربهٔ بیداری برخی افراد، علی‌الخصوص در حالتی که تحت تأثیر الکل یا سایر مواد و داروهای مخدر قرار دارند، ممکن است کیفیتی بسیار شبیه خواب داشته باشد. به علاوه، تجربهٔ بیداری‌های کاذب ــ وقتی که رؤیابین خواب می‌بیند که بیدار می‌شود، از بستر برمی‌خیزد، لباس می‌پوشد، صبحانه می‌خورد و... ــ تجربه‌ای است نسبتاً شایع. با این حال، در این قبیل موارد، کسی که خواب می‌بیند معمولاً سؤال نمی‌کند که آیا این، زندگی در بیداری است یا خواب است. به طور معمول تا زمانی که او به‌واقع بیدار نشده، این سؤال که «آیا در حال خواب دیدنم؟» ربط و مناسبتی پیدا نمی‌کند.

نمی‌توانم بپرسم که «آیا در حال خواب‌دیدنم؟»

دست‌کم یکی از فلاسفهٔ معاصر، یعنی نورمن مَلکم (۱۹۱۱ - ۱۹۹۰)، احتجاج کرده است که به موجب مفهوم خواب دیدن، طرح پرسشِ «آیا در

حال خواب دیدنم؟» در هنگام خواب دیدن، منطقاً محال است. پرسش کردن دلالت بر آن دارد که پرسنده در حالت هشیاری است. ولی، به عقیدهٔ ملکم، من به هنگام خواب دیدن بنا به تعریف هشیار نیستم، زیرا خوابیده‌ام. اگر در خواب نباشم، نمی‌توانم در حال خواب دیدن باشم. اگر بتوانم این پرسش را طرح کنم، نمی‌توانم در خواب بوده باشم، و بنابراین نمی‌توانم در حال خواب دیدن باشم. من تنها می‌توانم خواب ببینم که در حال طرح این پرسشم، و این با طرح واقعی پرسش یادشده تفاوت دارد.

با این حال، تحقیقاتی که در بارهٔ خواب دیدن انجام گرفته است نشان می‌دهد که بسیاری از افراد سطوح متفاوتی از هشیاری را در طول خواب تجربه می‌کنند. بعضی خواب‌هایی می‌بینند که به خواب‌های هشیارانه[1] معروف است. خواب هشیارانه خوابی است که در آن رؤیابین آگاه می‌شود که در حال خواب دیدن است، و با این حال به خواب دیدن ادامه می‌دهد. وجود این قبیل خواب‌ها بر این رأی خط بطلان می‌کشد که محال است در آن واحد هم در حال خواب دیدن و هم هشیار باشیم. اشتباه ملکم این بود که «خواب دیدن» را به گونه‌ای از نو تعریف کرد که دیگر معنای آن چیزی نبود که معمولاً از این عبارت دریافت می‌شود. این که بگوییم خواب لزوماً حالتی است عاری از هشیاری، نظری بسیار ساده‌اندیشانه در بارهٔ آن است.

توهم

گیریم که در حال خواب دیدن نیستم، ولی شاید دچار توهم باشم. امکان دارد کسی دارویی روانگردان را پنهانی در فنجان قهوهٔ من ریخته باشد به طوری که چیزهایی را در ظاهر ببینم که اصلاً وجود خارجی ندارند. شاید به واقع قلمی در دست ندارم؛ شاید به واقع در این روز آفتابی مقابل پنجره ننشسته‌ام. اگر

---

1. lucid dreams

هم کسی ال.اس.دی. در فنجان قهوه من نریخته باشد، باز هم امکان دارد که به چنان حالت وخیمی از اعتیاد به الکل رسیده باشم که دیگر دچار توهم شده باشم. با این حال، هرچند خلاف ممکنات نیست، بسیار بعید است که بتوانم به این راحتی به زندگی ادامه دهم. اگر صندلی‌ای که روی آن نشسته‌ام کاملاً خیالی است، چگونه وزن مرا تحمل می‌کند؟ یک جواب این است که شاید قبل از هر چیز به توهم نشستن دچار شده‌ام؛ اگر اندکی قبل مادهٔ مخدر یا دارویی توهم‌زا مصرف کرده باشم یا یک بطریِ کامل از [شراب اشتهاآورِ] پرنود را سرکشیده باشم، ممکن است تصور کنم که خودم را روی صندلی دسته‌دار راحتی رها می‌کنم حال آن‌که در واقع روی کفی سنگفرش دراز می‌کشم.

مغز در شیشه؟

افراطی‌ترین صورت چنین شکاکیتی در بارهٔ جهان خارج و نسبت من با آن این است که تصور کنم اصلاً چیزی به اسم بدن ندارم. همهٔ وجود من مغزی است شناور در شیشه‌ای حاوی مواد شیمیایی. دانشمندی خبیث مغز مرا به نحوی سیم‌کشی کامل کرده است که دچار توهم تجربهٔ حسی هستم. این دانشمند نوعی دستگاه تجربه ابداع کرده است. تا جایی که به من مربوط می‌شود، می‌توانم از خواب برخیزم و برای خریدن روزنامه‌ای به سمت فروشگاه بروم. با این حال، وقتی این کار را می‌کنم همهٔ آنچه در واقع روی می‌دهد این است که آن دانشمند در حال تحریک برخی اعصاب مغز من است تا من به توهم انجام دادن این کار دچار شوم. همهٔ تجاربی که من تصور می‌کنم از طریق حواس پنجگانه‌ام حاصل می‌شود در واقع نتیجهٔ تحریک مغزِ عاری از تن من به دست این دانشمند خبیث است. او به وسیلهٔ این دستگاه تجربه قادر است کاری کند که من طعم هرگونه تجربهٔ حسی را که می‌توانم در زندگی واقعی حاصل کنم بچشم. او می‌تواند از طریق تحریک پیچیدهٔ اعصاب در مغزم، مرا

دچار این توهم سازد که در حال تماشای تلویزیون هستم، در مسابقهٔ دوی ماراتون شرکت کرده‌ام، کتابی می‌نویسم، ماکارونی می‌خورم، یا مشغول هر کار دیگری هستم که می‌توانم انجام دهم. این وضعیت آن‌قدرها که ممکن است به نظر آید ساختگی و مبالغه‌آمیز نیست: دانشمندان هم اکنون سرگرم آزمایش‌هایی در زمینهٔ [دستگاه‌های] شبیه‌سازی کامپیوتری تجربه هستند که به دستگاه‌های «واقعیت مجازی» مشهور است.

حکایت دانشمند خبیث نمونه‌ای است از آنچه فلاسفه تجربهٔ فکری[۱] می‌نامند. تجربهٔ فکری وضعیتی است خیالی که مقصود از توصیف و شرح آن این است که جنبه‌هایی از مفاهیم و تصورات ما و نیز جنبه‌هایی از مفروضات هرروزینه‌ای که داریم برایمان روشن شود. در تجربهٔ فکری، همانند تجربهٔ علمی، فیلسوف از طریق کنار نهادن جزئیات پیچیده و بررسی و ضبط و مهار آنچه روی می‌دهد می‌تواند در زمینهٔ مفاهیمی که مورد پژوهش است به کشفیاتی نایل شود. در این مورد، مقصود از تجربهٔ فکری یاد شده این است که شماری از مفروضاتی که معمولاً در مورد علل تجربهٔ خویش داریم آفتابی شود. آیا در تجربهٔ من چیزی هست که بتواند معلوم دارد این تجربهٔ فکری تصویر درستی از واقعیت ترسیم نمی‌کند، و من صرفاً مغزی در شیشه‌ای نیستم که در گوشه‌ای از آزمایشگاهِ دانشمندی خبیث قرارگرفته است؟

حافظه و منطق

هرچند این اندیشه که شاید من صرفاً مغزی واقع در شیشه‌ای باشم صورتی افراطی از شکاکیت به نظر می‌رسد، واقعیت این است که هنوز مفروضات دیگری هست که می‌توان در آن‌ها شبهه وارد کرد. همهٔ براهینی که تا این‌جا بررسی کرده‌ایم این مطلب را مسلّم گرفته‌اند که حافظه کمابیش موثق و قابل

---

1. thought experiment

اعتماد است. وقتی می‌گوییم که به خاطر می‌آوریم حواس ما در گذشته قابل اعتماد نبوده‌اند، این را مسلم گرفته‌ایم که این خاطرات واقعاً خاطره‌اند و صرفاً آفریدهٔ تخیل یا وهم و پندار ما نیستند. همین طور هر برهانی که از کلمات استفاده می‌کند این مطلب را مسلّم می‌گیرد که معنای کلمات مورد استفاده را به درستی به خاطر داریم. با این همه، حافظه، درست مثل گواهی حواسمان، به طرز بارزی غیرقابل اعتماد است. درست به همان نهج که همهٔ تجربه‌های من با این نگرش سازگار است که شاید من مغزی باشم در شیشه‌ای که دانشمندی خبیث آن را تحریک می‌کند، همان طور هم، چنان که برتراند راسل (۱۸۷۲ - ۱۹۷۰) اشاره کرده است، تجربه‌های من جملگی با این نگرش نیز سرسازگاری دارند که ممکن است جهان پنج دقیقه پیش به وجود آمده باشد بدون آن‌که «خاطرات» همهٔ کسانی که درآن به سر می‌برند دست خورده باشد، و به حالی که همهٔ افراد گذشته‌ای کاملاً خیالی را به خاطر دارند.

با وجود این، اگر جداً در قابل اعتماد بودن حافظه تردید بورزیم، هرگونه ارتباط یا هم‌پیوندی را محال می‌سازیم: اگر نتوانیم این را مسلم بگیریم که حافظهٔ ما در بارهٔ معانی کلمات معمولاً قابل اعتماد است، آنگاه از هیچ راهی حتی نمی‌توانیم شکاکیت را بررسی کنیم. وانگهی، می‌توان به طرزی موجه استدلال آورد که تجربهٔ فکری دانشمند خبیثی که مغز را در شیشه‌ای دستکاری می‌کند پیشاپیش مبیّن شکاکیتی در بارهٔ قابل اعتماد بودن حافظه است، زیرا علی‌القاعده شکنجه‌گرِ ما این قدرت را دارد که اوضاع را به‌گونه‌ای ترتیب دهد که باور کنیم معانی کلمات همان‌هاست که او اراده می‌کند.

فرض دومی که اصحاب شکاکیت به‌ندرت در آن تردید می‌کنند این است که منطق معتبر و قابل اعتماد است. اگر بنا بود اصحاب شکاکیت در این باره تردید ورزند که منطق به‌راستی معتبر و قابل اعتماد است، چنین تردیدی موضع ایشان را متزلزل می‌کرد. اصحاب شکاکیت از استدلال‌هایی بهره

می‌گیرند که بر منطق مبتنی است: مقصود آن‌ها این نیست که حرف خودشان را نقض کنند. ولی اگر آنان برای اثبات این‌که هیچ چیز مصون از تردید نیست استدلال‌های منطقی را به‌کار می‌برند، معنایش این است که استدلال‌های منطقیِ خود آن‌ها ممکن است معتبر نباشد. بنابراین، به نظر می‌رسد که شکاکان، با به‌کار بردن استدلال به هر شکلی، به شدت بر چیزی تکیه دارند که، اگر بناست گفتارشان سازگاری درونی داشته باشد، ناگزیرند بگویند خودِ آن چیز نامسلّم و مشکوک است.

با همهٔ این تفاصیل، ایرادهایی که از آن‌ها یاد کردیم پاسخی به برهان خطای حسی فراهم نمی‌آورند. آن‌ها فقط دلالت بر این دارند که شکاکیت حد و حدودی دارد؛ مفروضاتی وجود دارد که حتی شکاکی افراطی هم ناگزیر است آن‌ها را مسلّم بداند.

می‌اندیشم پس هستم

اگر این طور باشد، آیا دیگر چیزی نمی‌ماند که من بتوانم به آن یقین داشته باشم؟ مشهورترین و مهم‌ترین جوابی که به این سؤال شکاکانه داده شده، از آنِ دکارت است. او دلیل آورد که حتی اگر همهٔ تجربه‌های من آفریدهٔ کسی یا چیزی باشد که به عمد مرا فریب می‌دهد ـ دکارت به جای مفهوم دانشمند خبیث از مفهوم شیطان خبیث بهره جست ـ خودِ این واقعیت که من فریب می‌خورم امری یقینی را برایم به ثبوت می‌رساند. این واقعیت ثابت می‌کند که من وجود دارم؛ زیرا اگر وجود نداشتم، چیزی برای فریبکار در کار نبود که آن را فریب دهد. این برهان را معمولاً برهان «کوگیتو» می‌خوانند که مأخوذ است از عبارت لاتین «cogito ergo sum» به معنای «می‌اندیشم، پس هستم».

نقد [برهان] کوگیتو

بعضی باور داشته‌اند که برهان کوگیتو برهانی قاطع است. با وجود این،

نتایجی که از آن حاصل می‌شود بسیار قلیل است. گیریم این واقعیت که می‌اندیشم به هر روی ثابت می‌کند که وجود دارم، ولی این برهان در بارهٔ ماهیت من چیزی بیش از این نمی‌گوید که موجودی اندیشنده‌ام.

در واقع، شماری از فلاسفه، از جمله اِی.جی.اِیر، استدلال کرده‌اند که حتی این مقدار هم زیاده‌روی است. دکارت اشتباه می‌کرد که می‌گفت: «می‌اندیشم»: اگر بنا بود گفتار او با رویکرد شکاکانهٔ کلی‌اش سازگاری داشته باشد، باید می‌گفت: «اندیشه‌هایی هست.» او این فرض را مسلّم می‌گرفت که اگر اندیشه‌هایی وجود داشته باشد، ضرورتاً اندیشنده‌ای وجود دارد. ولی این مدعا در معرض تردید است. شاید اندیشه‌هایی به استقلال از اندیشندگان وجود داشته باشد. شاید تنها ساختار زبان ماست که به این عقیده رهنمونمان می‌شود که هر اندیشه‌ای لزوماً اندیشنده‌ای دارد. ممکن است [ضمیر] «م» در «می‌اندیشم» از نوع [ضمیر] «It» در جملهٔ «It is raining»[1] باشد که هیچ چیز مرجع آن نیست.

واقع‌گرایی تصویری

از بررسی دیدگاه واقع‌گرایی مبتنی بر عرف عام تا این‌جا راه درازی را پیموده‌ایم. براهین شکاکانه در بارهٔ حواس و در بارهٔ این مسئله را که آیا ممکن است در حال خواب دیدن باشیم تا انتها پی گرفته‌ایم و در این مسیر گستره و حدود و ثغور این سنخ شک فلسفی را مشاهده کرده‌ایم. در این پویش پاره‌ای از محدودیت‌های واقع‌گرایی مبتنی بر عرف عام بر ما معلوم شده است. علی‌الخصوص برهان خطای حسی نشان داد که معقول نیست فرض کنیم حواس [پنجگانه] کمابیش در همه حال در بارهٔ ماهیت جهان خارج به ما

---

۱. ترجمهٔ سرراست این عبارت ــ «باران می‌بارد» ــ حق مطلب را به تمام و کمال ادا نمی‌کند. ـ م.

شناخت درستی می‌بخشند. این واقعیت که امکان دارد حواسمان به‌راحتیِ بسیار ما را به اشتباه بیندازند کافی است تا از عیار اطمینان ما به این رأی که اشیا به واقع همان‌گونه‌اند که به نظر ما می‌رسند بکاهد.

واقع‌گراییِ تصویری صورتی است تعدیل یافته از واقع‌گرایی مبتنی بر عرف عام. سبب این‌که آن را تصویری می‌نامند این است که این نظریه می‌گوید همهٔ ادراکات، حاصل آگاهی از تصاویر جهان خارج در ضمیر ماست. وقتی یک مرغ دریایی را می‌بینیم آن را به طور بی‌واسطه به نحوی که واقع‌گرایی مبتنی بر عرف عام دلالت دارد نمی‌بینیم. من تماس یا اتصال حسیِ بی‌واسطه‌ای با این پرنده ندارم بلکه چیزی که از آن آگاهم تصویری ذهنی از این مرغ دریایی است، چیزی شبیه عکسی از آن در درون من. گرچه این مرغ دریایی سبب تجربهٔ بصری من است، این تجربه تجربهٔ بی‌واسطهٔ مرغ دریایی نیست، بلکه تجربهٔ تصویری از مرغ دریایی است که حواس من آن را پدید می‌آورد.

واقع‌گرایی تصویری به ایرادهایی که از جانب برهان خطای حسی طرح می‌شود پاسخ می‌دهد. مثال رنگ را در نظر بگیرید. وقتی در نورهای متفاوت به پیراهنی واحد می‌نگریم، این شیء ممکن است به رنگ‌های بسیار متفاوت به دید آید: چه بسا به هر رنگی، از سرخ تا سیاه، جلوه کند. اگر الیاف پارچهٔ این پیراهن را دقیق‌تر مشاهده کنیم احتمالاً متوجه می‌شویم که آن‌ها آمیزه‌ای از رنگ‌ها هستند. چگونگی ادراک شدن این شیء به آن‌که می‌نگرد نیز بستگی دارد: کسی که دچار کوررنگی است چه بسا آن را به گونه‌ای متفاوت با من ببیند. در پرتو این ملاحظات، به نظر معقول نمی‌رسد که بگوییم آن پیراهن به راستی قرمز است. قرمزی آن مستقل از مُدرِک نیست. واقع‌گرایی تصویری برای تبیین این پدیده، مفهوم کیفیات اولیه و ثانویه را وارد میدان می‌کند.

کیفیات اولیه و ثانویه

جان‌لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) از مفهوم کیفیات اولیه و ثانویه بهره جست. کیفیات اولیه کیفیاتی هستند که شیء قطع نظر از شرایطی که در آن ادراک می‌شود، یا قطع نظر از این‌که اصلاً ادراک شود یا ادراک نشود، به واقع واجد آن‌هاست. کیفیات اولیه مشتمل است بر اندازه، شکل و حرکت. همهٔ اشیا، هر قدر هم کوچک باشند، این کیفیات را دارند، و، به گفتهٔ لاک، تصاویر کیفیات اولیه در ذهن ما عینِ این کیفیات در خود اشیاست. علم مخصوصاً با کیفیات اولیهٔ مواد سروکار دارد. ساختمان شیء، که با کیفیات اولیهٔ آن تعیین می‌شود، موجب می‌گردد که ما کیفیات ثانویه را تجربه کنیم.

کیفیات ثانویه شامل رنگ، بو و طعم است. ممکن است به نظر آید که گویی این‌ها واقعاً در اشیایی که ادراکشان می‌کنیم وجود دارند، به طوری که قرمزی به نحوی از انحا جزئی از پیراهن قرمز است. ولی واقع امر این است که قرمزی قوه‌ای است که تصورات قرمز را در بیننده‌ای متعارف که در وضعیتی متعارف نگاه می‌کند پدید می‌آورد. قرمزی، برخلاف شکل، جزئی از پیراهن قرمز نیست. تصورات کیفیات ثانویه نه عین اعیان واقعی، بلکه تا حدی حاصل نوع دستگاه حسی ما هستند. به گفتهٔ اصحاب واقع‌گرایی تصویری، وقتی پیراهن قرمزی را می‌بینیم، تصویری ذهنی را مشاهده می‌کنیم که از جهاتی با پیراهن واقعی که آن تصویر را پدید می‌آورد مطابقت کامل دارد. قرمزیِ پیراهن قرمز(یکی از کیفیات ثانویهٔ پیراهن) در این تصویر عین کیفیات واقعی در پیراهن واقعی نیست، ولی شکل پیراهن (یکی از کیفیات اولیهٔ پیراهن) در این تصویر نوعاً عین شکل پیراهن واقعی است.

نقد واقع‌گرایی تصویری

مُدرِکی در سر

یکی از انتقادهایی که نسبت به واقع‌گرایی تصویری اقامه شده این است که به

نظر می‌رسد این نظریه صرفاً مسئلهٔ فهم ادراک را یک گام به پس می‌برد. مطابق واقع‌گرایی تصویری، وقتی چیزی را ادراک می‌کنیم این کار را به واسطهٔ نوعی تصویر ذهنی انجام می‌دهیم. بنابراین، مشاهدهٔ کسی که به طرف من می‌آید شبیه تماشای فیلمی از این رخداد است. ولی اگر این طور باشد، پس چه چیزی تصویر روی پرده را تعبیر می‌کند؟ مثل این است که من شخص کوچکی در سرم دارم که آنچه را روی می‌دهد تعبیر می‌کند و علی‌القاعده این شخص کوچک هم شخصی کوچک‌تر در سرش دارد که این تعبیر را تعبیر می‌کند: و همین طور تا بی‌نهایت. بعید به نظر می‌رسد که من بی‌نهایت تعبیرگزارِ کوچک (که گاهی به آن‌ها کوتوله می‌گویند) در سر داشته باشم.

عالَم واقع ناشناختنی می‌شود

ایراد مهمی که به واقع‌گراییِ تصویری گرفته‌اند این است که به موجب این نظریه، عالَم واقع ناشناختنی است یا، به بیان دقیق‌تر، تنها به واسطه می‌توان آن را شناخت. یگانه چیزی که می‌توانیم تجربه کنیم تصاویر ذهنی ما از عالم است، و راهی نداریم که این تصاویر را با عالَم واقع مقابله کنیم. مثل این است که هر کدام از ما در سینمایی خصوصی محبوس شده‌ایم که هرگز اجازه نداریم آن‌جا را ترک گوییم. بر روی پردهٔ سینما فیلم‌های مختلفی می‌بینیم، و فرض را بر این می‌گذاریم که آن‌ها عالم واقع را آن‌طور که به واقع هست نشان می‌دهند، لااقل بر حسب کیفیات اولیهٔ اشیایی که ما بازنمود یا تصویر آن‌ها را می‌بینیم. ولی، از آن‌جایی که نمی‌توانیم از سینما خارج شویم تا صحت و سقم فرض خود را به آزمون گذاریم، هرگز نمی‌توانیم یقین پیدا کنیم عالمی که در فیلم‌ها نشان داده می‌شود دقیقاً تا چه اندازه به عالَم واقع شباهت دارد.

این اِشکال خاصی است که واقع‌گرایی تصویری با آن مواجه است، زیرا این نظریه می‌گوید که تصاویر ذهنی ما از کیفیات اولیهٔ اشیا عین کیفیات واقعی آن‌ها در عالَم واقع است. ولی اگر راهی در اختیار نداشته باشیم تا

صحت و سقم این رأی را آزمون کنیم و معلوم بداریم، دلیلی در دست نداریم که به آن اعتقاد آوریم. اگر تصویر ذهنی من از سکه‌ای به صورت مدور باشد، راهی پیش پایم نیست تا آزمون کنم و معلوم بدارم که آیا این تصویر یا بازنمود با شکل واقعی آن سکه منطبق است یا نه. من محدود به گواهی حواس خویشم، و، از آن‌جایی که حواس به وسیلهٔ تصاویر حسی عمل می‌کنند، هیچ‌گاه نمی‌توانم آگاهی بی‌واسطه‌ای از صفات واقعی سکه حاصل کنم.

ایده‌آلیسم

ایده‌آلیسم نظریه‌ای است که از برخی اشکالاتی که بر واقع‌گرایی تصویری وارد است تبری می‌جوید. ایده‌آلیسم، همانند نظریهٔ واقع‌گرایی تصویری، درونداد حسی را مقوّم اصلی تجربهٔ ما از جهان می‌داند. بدین قرار نظریهٔ ایده‌آلیسم نیز مبتنی بر این اندیشه است که همهٔ تجربه‌های ما تجربهٔ تصاویر ذهنی است نه تجربهٔ عالَم [واقع]. با این حال، ایده‌آلیسم در مقایسه با واقع‌گرایی تصویری گامی پیش‌تر می‌گذارد. این نظریه مدلل می‌دارد که اصلاً دلیلی نداریم که بگوییم جهان خارج وجود دارد؛ زیرا، همان‌طور که در انتقادهایمان در خصوص واقع‌گرایی تصویری مشاهده کردیم، جهان خارج ناشناختنی است.

این رأی مهمل به نظر می‌رسد. چطور ممکن است کسی جداً بگوید ما که در بارهٔ جهانی خارج [از ذهن] حرف می‌زنیم در اشتباهیم؟ مسلماً همهٔ قرائن و شواهد خلاف این را می‌رسانند. شخص ایده‌آلیست در جواب می‌گوید که اشیای مادی ـ کلیسای جامع سنت‌پل، میز من، دیگران و امثال آن‌ها ـ فقط هنگامی وجود دارند که ادراک می‌شوند. لزومی ندارد که پای این اندیشه را به میان بکشیم که جهانی واقعی آن سوی تجربهٔ ما وجود دارد: همهٔ آنچه می‌توانیم درباره‌اش آگاهی حاصل کنیم تجربه‌های ماست. گفتن این‌که «می‌توانم گیتارم را در آن‌جا ببینم» سهل‌تر است از این‌که بگوییم «من در حال

تجربهٔ بصری چیزی از نوع گیتارم.» ولی فرد ایده‌آلیست احتجاج می‌کند که عبارت اول تنها صورتی مختصر از عبارت دوم است. کلمهٔ «گیتارم» وسیله‌ای راحت برای اشاره به الگویی مکرر از تجربه‌های حسی است، و نه اشاره به شیئی مادی که مستقل از ادراکات من وجود دارد. همهٔ ما در سینماهای خصوصی خود محبوسیم و فیلم‌ها را تماشا می‌کنیم، ولی جهانی واقعی بیرون از این سینماها وجود ندارد. ما نمی‌توانیم قدم به بیرون گذاریم، زیرا در بیرون چیزی نیست. فیلم‌ها یگانه واقعیت ما هستند. وقتی کسی پردهٔ سینما را تماشا نمی‌کند، چراغ پروژکتور خاموش است ولی نوار فیلم از طریق پروژکتور همچنان در حال پیش رفتن است. هرگاه به پرده نگاه می‌کنم، چراغ دوباره روشن می‌شود و [ماجرای] فیلم دقیقاً به همان جایی رسیده که اگر پیوسته نشان داده می‌شد به آن‌جا می‌رسید.

یکی از نتایج این رأی آن است که، به زعم اصحاب ایده‌آلیسم، اعیان یا اشیا تنها تا زمانی وجود دارند که ادراک می‌شوند. وقتی چیزی روی پردهٔ سینمای خصوصی من نمایش داده نشود، آن چیز دیگر وجود ندارد. اسقف بارکلی (۱۶۸۵ - ۱۷۵۳)، نامدارترینِ ایده‌آلیست‌ها، اعلام کرد که «*esse est percipi*»: «وجود داشتن ادراک شدن است.» بر این اساس، وقتی اتاقی را ترک می‌کنم، آن اتاق دیگر وجود ندارد؛ وقتی چشم می‌بندم، جهان ناپدید می‌شود؛ وقتی پلک می‌زنم، هر آنچه فراروی من است دیگر وجود ندارد ــ البته به شرط آن‌که کسی دیگر این چیزها را در آن زمان ادراک نکند.

نقد ایده‌آلیسم

توهمات و رؤیاها

در نگاه اول، این نظریهٔ ادراک ممکن است در حل و فصل مسئلهٔ توهمات و رؤیاها دچار اشکال شود. اگر همهٔ آنچه همواره تجربه می‌کنیم تصورات ماست، چگونه می‌توانیم واقعیت را از خیال متمایز کنیم؟

با وجود این، اصحاب ایده‌آلیسم می‌توانند در این باره توضیح دهند. مطابق نظر آن‌ها، اشیای مادیِ واقعی الگوهای مکرر آگاهی حسی هستند. گیتار من یک الگوی آگاهی حسی است که به اَشکالی قابل پیش‌بینی تکرار می‌شود. تجربه‌های بصری من از گیتار با تجربه‌های بساوایی من از آن منطبق است: من می‌توانم گیتارم را که به دیوار تکیه داده است ببینم، و بعد بروم و آن را لمس کنم. تجربه‌های من از گیتار به شکلی منظم به هم ربط دارند. اگر من در مورد دیدن گیتار دچار توهم بودم، میان تجربه‌های من چنین ربطی در کار نمی‌بود: چه بسا وقتی به سراغش می‌رفتم تا آن را بنوازم، تجربه‌های بساوایی مورد انتظار به من دست نمی‌داد. چه بسا تجربه‌های بصری من از گیتار به صورت‌هایی کاملاً پیش‌بینی‌ناپذیر درمی‌آمد: به نظر می‌رسید که گیتارم در برابر چشم‌هایم ظاهر می‌شود و غیب می‌گردد.

به همین وجه، اصحاب ایده‌آلیسم می‌توانند توضیح دهند که چگونه قادریم بین رؤیاها و بیداری بر حسب انحای مختلفی که تجربه‌های حسی به هم ربط دارند فرق گذاریم. به تعبیر دیگر، صرفاً ماهیت تجربه‌ای بی‌واسطه نیست که معلوم می‌دارد آن تجربه رؤیا، توهم یا تجربه‌ای واقعی است، بلکه نسبت آن تجربه با تجربه‌های دیگر ـ بافت کلی تجربه ـ نیز در این امر دستی دارد.

ایده‌آلیسم منتهی به اصالت نفس[1] می‌شود

انتقاد مهمی که نسبت به نظریهٔ ادراک ایده‌آلیست‌ها اقامه کرده‌اند این است که از قرار معلوم این نظریه به اصالت نفس منجر می‌شود، یعنی به این نگرش که یگانه چیزی که وجود دارد ذهن من است، و هر چیز دیگری از قوهٔ خلاقهٔ من می‌جوشد و حاصل می‌آید. اگر یگانه چیزهایی که می‌توانم تجربه کنم،

---

1. solipsism

تصوراتم باشد، این امر نه تنها منجر به این نگرش می‌گردد که اشیای مادی وجود ندارند، بلکه به این نگرش هم می‌انجامد که دیگران هم از وجود حظّی ندارند(بنگرید به قسمت «اذهان دیگر» در فصل ۶، ص ۲۰۷). من درست به همان اندازه قرائن و ادله‌ای بر وجود دیگران دارم که بر وجود سایر اشیای مادی، و این قرائن و ادله همان الگوهای مکرر آگاهی حسی هستند. ولی در این صورت، از آن‌جایی که این رأی راکنار نهاده‌ایم که اشیای مادی واقعی که موجد تجربهٔ من شوند وجود خارجی دارند، چه بسا هیچ چیز وجود نداشته باشد مگر به صورت تصوری در ذهن من. چه بسا کل عالم و مافیها آفریدهٔ ذهن من باشد. چه بسا شخص دیگری وجود نداشته باشد. تقریر همین مطلب بر حسب مثال سینما ــ که قبلاً از آن یاد کردم ــ بدین قرار است: چه بسا سینمای خصوصی من با مجموعه فیلم‌های خاص آن یگانه چیزی باشد که وجود دارد. سینماهای دیگری در کار نیست، و بیرون از سینمای من هیچ چیز وجود ندارد.

چه لزومی دارد که منتهی شدن نظریه‌ای به اصالت نفس دستمایه‌ای برای انتقاد از آن باشد؟ یک جواب این است که اصالت نفس بیش از آن‌که به موضع فلسفی قابل دفاعی شبیه باشد به نوعی بیماری روانی، صورتی از جنون خودبزرگ‌بینی، شباهت دارد. شاید جوابی قانع‌کننده‌تر به این سؤال ــ جوابی که ژان ـ پل سارتر در کتابش، هستی و نیستی،[1] از آن بهره جست ــ این باشد که تقریباً با هر عملی همهٔ ما به زبان حال می‌گوییم که معتقدیم اذهان دیگری سوای ما وجود خارجی دارند. به عبارت دیگر، اصالت نفس موضعی نیست که احدی از ما بتواند به میل و دلخواه خود به آسانی آن را اختیار کند: ما با فرض وجود دیگران تا آن پایه خو گرفته‌ایم که به هیچ روی قابل تصور نیست در مقام فردی قائل به اصالت نفس به شکلی منسجم و

---

1. *Being and Nothingness*

عاری از تناقض رفتار کنیم. در مَثَل، عواطفی اجتماعی نظیر شرم و دستپاچگی را در نظر آورید. اگر من در حال انجام دادن کاری باشم که ترجیح بدهم کسی مرا در آن حال نبیند ـ کاری مثل دید زدن از طریق سوراخ کلید [اتاق] کسی ـ و در این هنگام مرا غافلگیر کنند، به احتمال زیاد احساس شرم می‌کنم. با این حال، اگر قائل به اصالت نفس بودم، این احساس پوچ و مهمل بود. مفهوم شرم خودْ معنایی نداشت. من در مقام فردی قائل به اصالت نفس طبعاً عقیده دارم یگانه ذهنی هستم که وجود دارد: شخص دیگری وجود ندارد که در بارهٔ من قضاوت کند. همین طور دچار شدن به دستپاچگی در مقام فردی قائل به اصالت نفس پوچ و بی‌معنی است. غیر از خودم شخص دیگری وجود ندارد که در حضورش دستپاچه شوم. درجهٔ صحه گذاردن همهٔ ما به این اعتقاد که جهانی آن سوی تجربه‌هایمان وجود دارد به حدی است که اثبات این‌که موضعی فلسفی به اصالت نفس منتهی می‌شود کافی است تا باورپذیری آن موضع متزلزل شود.

ساده‌ترین تبیین

ایده‌آلیسم را می‌توان به دلایلی دیگر هم مورد انتقاد قرار داد. حتی اگر با ایده‌آلیست‌ها از در موافقت درآییم و بگوییم که همهٔ آنچه ما به آن دسترسی داریم تجربه‌های حسیمان است، ممکن است همچنان بخواهیم بدانیم که چه چیز موجب این تجربه‌ها می‌شود و چرا آن‌ها تابع چنین الگوهای منظمی هستند. سبب چیست که تجربه‌های حسی را می‌توان به این راحتی در قالب چیزهایی که در زبان روزمره آن‌ها را «اشیای مادی» می‌خوانیم ترتیب و سامان بخشید؟ مطمئناً سرراست‌ترین جواب این است که اشیای مادی واقعاً در عالم خارج وجود دارند، و این اشیا موجب تجربه‌های حسی ما از آن‌ها می‌شوند. این همان چیزی است که ساموئل جانسون (۱۷۰۹ - ۱۷۸۴) بی‌تردید در نظر داشت وقتی که در واکنش به ایده‌آلیسمِ اسقف بارکلی لگد

بسیار محکمی به سنگی بزرگ زد و اعلام کرد: «من به این طریق آن را باطل اعلام می‌کنم.»

بارکلی می‌گفت خداست که موجب تجربهٔ حسی ما می‌شود، نه اشیای مادی. خداوند به ما تجربهٔ حسی بسامان را عطا کرده است. خداوند همواره همه چیز را ادراک می‌کند، بدین قرار وجود عالم هستی وقتی هم که آدمیان آن را ادراک نمی‌کنند همچنان استمرار دارد. با این حال، همان طور که در فصل ۱ دیدیم، وجود خداوند را نمی‌توان مسلّم دانست. به زعم کثیری از افراد، وجود اشیای مادیِ واقعی در مقام تبیین علل و اسباب تجربهٔ ما فرضی است به درجات پذیرفتنی‌تر.

به عقیدهٔ اصحاب ایده‌آلیسم، لازمهٔ وجود داشتنِ چیزی این است که ادراک شود. یک دلیل این عقیده آن است که این کار منطقاً از کسی ساخته نیست که بیازماید و ببیند آیا عکس آن صادق است یا نه: هیچ کس نمی‌تواند مشاهده کند که گیتار من هنگامی که کسی ادراکش نمی‌کند از وجود بازمی‌ایستد یا نه، زیرا لازمهٔ به عمل آوردن چنین مشاهده‌ای این است که کسی آن را ادراک کند. با این حال، حتی اگر چنین باشد، قرائن و ادلهٔ فراوانی هست گویای این واقعیت که گیتار من وقتی هم که شخصی ادراکش نمی‌کند به واقع همچنان وجود دارد. ساده‌ترین تبیین این پدیده که چرا وقتی صبحگاهان از خواب برمی‌خیزم گیتارم همچنان به دیوار تکیه داده، این است که شخصی آن را برنداشته، قرض نداده یا به سرقت نبرده است، و این شیء در سرتاسر شب بی‌آن‌که ادراکش کنند همچنان وجود داشته است. نظریهٔ پدیده‌باوری صورتی دگرگون شده و بسط یافته از ایده‌آلیسم است که این فرض بسیار باورپذیر را به حساب می‌آورد.

پدیده‌باوری

پدیده‌باوری، همانند ایده‌آلیسم، نظریهٔ ادراکی است مبتنی بر این رأی که ما

در همه حال تنها به تجربهٔ حسی دسترسی بی‌واسطه داریم، نه هرگز به جهان خارج. توصیفی که پدیده‌باوری از اشیای مادی به دست می‌دهد وجه تمایز این نظریه از ایده‌آلیسم است. آن‌جا که اصحاب ایده‌آلیسم مدلل می‌دارند که تصور ما از شیئی مادی صورت مختصری از رشته‌ای تجارب حسی است، اصحاب پدیده‌باوری، نظیر جان‌استوارت میل، می‌پندارند که اشیای مادی را می‌توان صرفاً بر حسب الگوهای تجربه‌های حسی بالفعل و ممکن توصیف کرد. امکان تجربهٔ حسی گیتار من همچنان به قوت خود باقی است حتی وقتی که عملاً به آن نگاه نمی‌کنم یا دست نمی‌سایم. ایشان بر این عقیده‌اند که همهٔ توصیفات اشیای مادی را می‌توان به صورت توصیفات تجربه‌های حسی بالفعل یا فرضی درآورد.

پدیده‌باور مثل کسی است که در سینمای خصوصی‌اش محبوس شده و سر در کار تماشای فیلم‌ها دارد. ولی، به خلاف ایده‌آلیست، که معتقد است چیزهایی که بر پرده نمایش داده می‌شوند وقتی که دیگر به نمایش در نمی‌آیند از وجود بازمی‌ایستند، پدیده‌باور می‌پندارد که این اشیا حتی وقتی که در آن لحظه بر پرده نمایش داده نمی‌شوند به عنوان تجربه‌های ممکن همچنان وجود دارند. مهم‌تر این‌که اصحاب پدیده‌باوری معتقدند هر چیزی را که روی پرده ظاهر می‌شود، یا ممکن است ظاهر شود، می‌توان بدون اشاره به اشیای مادی به سان تجربهٔ حسی توصیف کرد.

پدیده‌باوری را می‌توان به صورت‌های زیر در معرض انتقاد قرار داد.

نقد پدیده‌باوری

دشواری توصیف اشیا

این‌که حکمی ناظر به شیئی مادی را ــ نظیر «گیتار من در اتاق خوابم به دیوار تکیه داده است بی‌آن‌که ادراک شود» ــ منحصراً بر حسب تجربه‌های حسی بیان کنیم کاری است بی‌نهایت دشوار. راستی این است که همهٔ اهتمام‌هایی

که در راه توصیف اشیای مادی به این شیوه صورت بسته، به شکست انجامیده است.

اصالت نفس و استدلال ناظر به زبان خصوصی

به نظر می‌رسد که پدیده‌باوری، به کردار ایده‌آلیسم، منتهی به اصالت نفس می‌شود: دیگران فقط تجربه‌های ادراکی واقعی یا ممکنی هستند که امکان دارد من واجدشان باشم. پیش‌تر چند ایراد وارد شده به اصالت نفس را ملاحظه کردیم؛ استدلال ناظر به زبان خصوصی، استدلالی که اول بار لودویگ ویتگنشتاین (۱۸۸۹ - ۱۹۵۱) آن را در کتاب خود به نام پژوهش‌های فلسفی[1] به‌کار برد، ایراد دیگری است به این وجه پدیده‌باوری.

پدیده‌باوری این را مسلّم می‌گیرد که هر شخصی می‌تواند منحصراً بر پایهٔ تجربهٔ بی‌واسطهٔ خویش احساسات جزئی را بشناسد و بر آن‌ها نام گذارد. این شناسایی و بازشناسی [یا تشخیصِ] احساس درگرو تجربهٔ شخصی است، نه وجود اشیای مادیِ همگانی یا معلوم بر همه. استدلال ناظر به زبان خصوصی نشان می‌دهد که این نام نهادن و بازشناسیِ خصوصی احساسات ممکن نیست، و بدین‌قرار تیشه به ریشهٔ پدیده‌باوری می‌زند.

هر زبانی بر قواعدی مبتنی است و قواعد مبتنی هستند بر وجود راه‌هایی برای وارسی و آزمونِ این‌که آن‌ها به درستی به‌کار رفته‌اند. حال فرض کنید که فردی قائل به پدیده‌باوری احساسی از قرمزی دارد: او چطور می‌تواند آزمون و وارسی کند که این احساس با احساس‌های دیگری که او آن‌ها را احساس «قرمز» نامیده است یکی است؟ راهی برای آزمون و وارسی این امر وجود ندارد؛ زیرا، به دیدهٔ پدیده‌باور، بین قرمز بودن آن و قرمز پنداشتن آن از جانب آن فرد، فاصلهٔ چندانی نیست. در مقام تشبیه مثل این است که کسی سعی

---

1. *Philosophical Investigations*

داشته باشد زمان حرکت قطاری را به خاطر بیاورد و ناگزیر باشد این خاطره را با خودش وارسی کند نه با برنامهٔ زمانی واقعیِ [حرکت قطارها]. این وارسی از نوعی خصوصی است نه عمومی، و برای یقین پیدا کردن به این‌که استفادهٔ عمومی ما از واژهٔ «قرمز» صحیح است نمی‌توان از آن بهره جست. بر این اساس، این فرض که پدیده‌باور می‌تواند تجربهٔ خود را با این زبانِ خودْ تأییدکننده[1] توصیف کند فرضی مقرون به خطاست.

واقع‌گرایی علّی

واقع‌گرایی علّی این رأی را مسلّم می‌گیرد که علل تجربهٔ حسی ما اشیای مادی در جهان خارج است. نقطهٔ عزیمت واقع‌گرایی علّی این رأی است که نقش اصلی زیستیِ حواس ما این است که ما را یاری می‌دهند تا راه خود را در محیط زندگی خویش پیدا کنیم. ما باورهای خود را در بارهٔ محیط زندگیمان از طریق حواس خود به دست می‌آوریم. مطابق واقع‌گرایی علّی، وقتی من گیتارم را می‌بینم، آنچه به واقع روی می‌دهد این است که شعاع‌های نوری که از گیتار بازتابانده می‌شود بر شبکیهٔ چشم و بخش‌هایی از مغزم تأثیراتی می‌گذارد. این حالت منجر به آن می‌شود که باورهایی در بارهٔ آنچه می‌بینم حاصل کنم. تجربهٔ حصول این باورها تجربهٔ دیدن این گیتار است.

طریقی که باورهای ادراکی را حاصل می‌کنیم حائز اهمیت است: این طور نیست که هر طریقی ما را به این مقصد برساند. لازمهٔ این‌که من به واقع گیتارم را ببینم این است که گیتارم علت باورهایی باشد که در بارهٔ آن حاصل می‌کنم. پیوند علّی مناسب برای دیدن، پیوندی است حاصلِ این‌که شیئی شعاع‌های نوری را بر شبکیهٔ چشم من بازبتاباند و سپس این اطلاعات در مغزم پردازش شود. اگر، به طور مثال، تحت تأثیر مواد مخدر قرار داشتم و کاملاً دچار توهم

---

1. self-certifying

بودم، این حالت مصداقی از دیدن گیتارم نبود. علت باورهایم [در این حالت] مواد مخدر بود نه گیتار.

حکایت دیدن، حکایت کسب اطلاعاتی در بارهٔ محیطی است که در آن قرار دارم. واقع‌گرایی علّی، به کردار واقع‌گرایی تصویری، این فرض را مسلّم می‌گیرد که واقعاً جهان خارجی هست که خواه تجربه شود خواه تجربه نشود وجود آن مستمر است. این را نیز مسلّم فرض می‌کند که باورهایی که ما از طریق اندام‌های حسی خویش حاصل می‌کنیم عموماً مقرون به صواب است ـ به همین دلیل است که در نتیجهٔ انتخاب طبیعی در روند تکامل، دریافت‌کننده‌های حسی ما شکل کنونی خود را پیدا کرده‌اند. آن‌ها روی به این سو دارند که برای ما اطلاعات موثقی در بارهٔ محیطمان فراهم کنند.

یکی دیگر از امتیازهای بزرگ واقع‌گرایی علّی در مقایسه با نظریه‌های ادراکِ رقیب آن این است که واقع‌گرایی علّی می‌تواند به راحتی این واقعیت را تبیین کند که معرفت فعلی ما بر آنچه ادراک می‌کنیم اثر می‌گذارد. در روند کسب اطلاعات، نظام طبقه‌بندی ما و معرفت فعلیِ ما مستقیماً بر نحوه‌ای که اطلاعات تازه‌وارد را پذیرا می‌شویم و در این‌که چه چیز را به این عنوان که ربط و مناسبت دارد انتخاب و تعبیر می‌کنیم اثر می‌نهد. در فصل بعد، در قسمتی که به موضوع «مشاهده» می‌پردازیم، به این مطلب بازمی‌گردیم (بنگرید به صفحات ۶-۱۷۳).

نقد واقع‌گراییِ علّی

تجربهٔ دیدن

مهم‌ترین نقدی که بر واقع‌گرایی علّی اقامه شده این است که این نظریه ویژگی واقعیِ دیدن چیزی ـ وجه کیفی دیدن ـ را به قدر کافی و وافی به حساب نمی‌آورد. واقع‌گرایی علّی تجربهٔ ادراک را تا حد صورتی از جمع‌آوری

اطلاعات تنزل می‌دهد. با این وصف، واقع‌گرایی علّی تا امروز بیش از سایر نظریه‌های ادراک قانع‌کننده بوده است.

واقع‌گرایی علّی وجود عالم واقع را مسلّم می‌گیرد

واقع‌گرایی علّی فرض را بر این می‌گذارد که عالَم واقعی هست و این عالم مستقل از آن‌که آدمیان ادراکش کنند یا نکنند وجود دارد. این مصداقی از چیزی است که به فرضی مابعدالطبیعی معروف است ــ به تعبیری دیگر، فرضی است در بارهٔ چیستی واقعیت. در نظر کسی که گرایش‌های ایده‌آلیستی دارد این فرض مابعدالطبیعی مقبول نمی‌افتد. با این حال، از آن‌جایی که بیش‌ترِ ما به پای این باور صحه می‌گذاریم که عالَم واقعی هست و این عالَم مستقل از ما وجود دارد، این فرض را می‌توان امتیازی به نفع واقع‌گرایی علّی دانست نه انتقادی نسبت به آن.

نتیجه‌گیری

در این فصل پاره‌ای از نظریه‌های عمدهٔ فلسفی در بارهٔ جهان خارج و نسبتمان با آن را بررسی کردیم. فصل بعد به یک طریق خاص برای کسب معرفت در بارهٔ جهان می‌پردازد که عبارت است از پژوهش علمی.

منابعی برای مطالعهٔ بیش‌تر

براهین شکاکانهٔ رنه دکارت در تأمل اول از کتاب تأملات او، و برهان کوگیتو در آغاز تأمل دوم آمده است. همهٔ این براهین در کتاب زیر بیان شده است:

René Descartes , *Discourse on Method and the Meditations* (London: Penguin Classics, 1968).

[ترجمهٔ فارسی: رنه دکارت، گفتار در روش راه بردن عقل...، در محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، جلد اول (تهران: انتشارات زوار، ۱۳۷۵)؛ رنه دکارت، تأملات در فلسفهٔ اولی، ترجمه احمد احمدی (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹).]

به مراتب بهترین پیش‌درآمد مختصر بر فلسفهٔ دکارت گفتگوی [بریان مگـی بـا] بـرنارد ویلیامز در کتاب زیر است که قبلاً آن را توصیه کرده‌ام:

Bryan Magee (ed.), *The Great Philosophers* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

کتاب استیون پریست، اثر دیگری که در مقدمه مطالعهٔ آن را سـفارش کـردم، کـثیری از موضوعات این فصل را بررسی کرده است:

Stephen Priest, *The British Empiricists* (London: Penguin, 1990).

کتاب زیر پیش‌درآمدی روشن بر معرفت‌شناسی است:

Adam Morton, *A Guide Through the Theory of Knowledge* , 2nd edn (Oxford: Blackwell , 1997).

کتاب اِیِر، با این‌که قدری کهنه شده، همچنان به‌کار می‌آید:

A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge* (London: Penguin, 1956).

اثر راسل هنوز هم کاملاً ارزش خواندن دارد. این کتاب پیش‌درآمدی است کوتاه بر فلسفه با تکیه بر مسائل معرفت‌شناسانه. در بخش اعظم قرن بیستم، کتاب راسل به کسانی که به فکر مطالعهٔ فلسفه در دانشگاه بوده‌اند توصیه شده است:

Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press,1912).

[ترجمهٔ فارسی: برتراند راسل، مسائل فلسفه، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر (تهران: خوارزمـی، ۱۳۷۷).]

۵

علم

علم به ما امکان داده است که همنوعان خود را به کرهٔ ماه بفرستیم، بیماری سل را درمان کنیم، و بمب اتم، اتومبیل، هواپیما، تلویزیون، کامپیوتر و بی‌شمار وسایل دیگر را اختراع کنیم ــ وسایلی که ماهیت و نحوهٔ زندگی روزمرهٔ ما را دستخوش دگردیسی کرده‌اند. روش علمی را عموماً مؤثرترین طریقی دانسته‌اند که برای کسب معرفت در بارهٔ رفتار[1] جهانِ طبیعت و پیش‌بینی این رفتار در اختیار داریم. البته همهٔ اختراعات علمی به حال انسان‌ها سودمند نبوده است ــ مثل روز روشن است که از پیشرفت‌های علمی، در کنار بهبود بخشیدن به زندگی آدمی، در راه نابودی آن نیز استفاده کرده‌اند. با این حال، دشوار می‌توان دخل و تصرف‌های مفیدی را که به لطف علم در جهان طبیعت میسر شده است حاشا کرد. علم نتایجی به بار آورده است، حال آن‌که جادوگری، سحر، خرافات و رسم و سنتِ محض در مقام مقایسه چندان چیزی در چنته نداشته‌اند که عرضه بدارند.

روش علمی در قیاس با راه‌های پیشین کسب معرفت پیشرفتی عظیم بوده است. از منظر تاریخی، علم جای «حقیقت مبتنی بر حجیت»[2] را گرفته است. حقیقت مبتنی بر حجیت به معنای تصدیق آرای «مراجع صاحب حجیت» گوناگون و مهم ــ علی‌الخصوص آثار باقی‌مانده از ارسطو، فیلسوف یونانی

1. behaviour 2. truth by authority

دوران باستان (۳۸۴ - ۳۲۲ ق.م.)، و تعالیم کلیسا ـ است نه به ملاحظهٔ «ما قالَ» بلکه به ملاحظهٔ «مَن قالَ». در مقابل، روش علمی بر لزوم انجام دادن آزمایش، و لزوم مشاهدهٔ جزئی و جامعِ نتایج پیش از پذیرش هر قولی تأکید می‌ورزد.

اما روش علمی چگونه چیزی است؟ آیا به راستی آن اندازه که معمولاً به ما باورانده‌اند معتبر و موثق است؟ علم چگونه پیشرفت می‌کند؟ این‌ها اقسام سؤالاتی است که فلاسفهٔ علم در میان می‌آورند. در این‌جا برخی از مسائل عام در بارهٔ ماهیت روشِ علمی را بررسی می‌کنیم.

نگرش ساده‌اندیشانه در بارهٔ روش علمی

نگرش ساده‌اندیشانه، و در عین حال رایج، در بارهٔ روش علمی بدین شرح است: دانشمند کار خود را با انجام دادن مشاهداتی فراوان در خصوص وجهی از جهان ـ به طور مثال تأثیر گرم شدن آب ـ آغاز می‌کند. این مشاهدات باید تا جای ممکن عینی باشند: قصد دانشمند این است که در ثبت و ضبط داده‌ها فارغ از پیش‌داوری و جانبداری باشد. هنگامی که او داده‌های زیادی را بر پایهٔ مشاهده جمع‌آوری کرد، گام بعدی ساختن و پرداختن نظریه‌ای است که الگوی نتایج را تبیین می‌کند. این نظریه، اگر معتبر باشد، هم تبیین می‌کند که چه روی داده، و هم پیش‌بینی می‌کند که در آینده احتمالاً چه روی خواهد داد. اگر نتایج آینده به طور تام و تمام با این پیش‌بینی‌ها نخواند، دانشمند معمولاً نظریه‌اش را جرح و تعدیل می‌کند تا از پس [تبیین] آن نتایج برآید. از آن جایی که در جهان طبیعت نظم و ترتیب زیادی هست، پیش‌بینی‌های علمی می‌توانند بسیار درست و دقیق باشند.

بنابراین، به طور مثال، دانشمند ممکن است کارش را با گرم کردن آب تا دمای صد درجهٔ سانتیگراد در شرایط متعارف آغاز و مشاهده کند که آب در این دما شروع به جوشیدن و بخار شدن می‌کند. آن‌گاه ممکن است

مشاهداتی دیگر در بارهٔ رفتار آب در دماها و فشارهای متفاوت انجام دهد. او بر اساس این مشاهدات، نظریه‌ای در بارهٔ نقطهٔ جوش آب در مناسبت با دما و فشار پیشنهاد می‌کند. این نظریه تنها مشاهدات خاصی را که دانشمند انجام داده است تبیین نمی‌کند، بلکه، اگر معتبر باشد، همهٔ مشاهدات آیندهٔ رفتار آب تحت دماها و فشارهای مختلف را نیز تبیین و پیش‌بینی می‌کند. از این منظر، روش علمی با مشاهده آغاز می‌کند، [سپس] سراغ نظریه‌پردازی می‌رود، و به این ترتیب به تعمیم (یا بیان حکمی کلی) همراه با قابلیت پیش‌بینی می‌پردازد. این تعمیم، در صورتی که معتبر باشد، یکی از قوانین طبیعت محسوب خواهد شد. علم نتایجی عینی به بار می‌آورد که تأیید آن‌ها از جانب هر کس که بخواهد شخصاً به تکرار اصل آزمایش‌ها بپردازد امکان‌پذیر است.

این نگرش در بارهٔ روش علمی با کمال تعجب نگرشی است رایج و حتی در میان دانشمندان مشتغل نیز رواج دارد. با این حال، نگرش یادشده از پاره‌ای جهات قابل قبول نیست. مهم‌ترینِ این جهات مفروضات آن است در بارهٔ ماهیت مشاهده و نیز در بارهٔ استدلال استقرایی.

نقد نگرش ساده‌اندیشانه

مشاهده

همان طور که دیدیم، نگرش ساده‌اندیشانه در بارهٔ روش علمی گویای آن است که دانشمندان کار خود را با انجام دادن مشاهداتی فارغ از جانبداری و پیش‌داوری آغاز می‌کنند و این قبل از آن است که نظریه‌هایی برای تبیین آن مشاهدات بپردازند. ولی این توصیف نادرستی از واقعیت مشاهده است: نگرش ساده‌اندیشانه فرض را بر این می‌گذارد که معرفت و انتظارات ما بر مشاهداتمان اثر نمی‌گذارد و انجام دادن مشاهدات به صورتی کاملاً عاری از پیش‌داوری مقدور است.

همان طور که به هنگام بررسی ادراک [حسی] در فصل قبل اشاره کردم، دیدن چیزی صرفاً داشتن تصویری[از آن] بر شبکیهٔ چشم نیست. یا، به قول ان.آر.هانسِنِ فیلسوف (۱۹۲۴-۱۹۶۷)، «دیدن به آن سادگی‌ها که به دید می‌آید نیست.» معرفت ما و توقعاتمان در این خصوص که چه چیزهایی را احتمالاً ببینیم، در این‌که چه چیزی را به واقع ببینیم اثر می‌گذارد. مثلاً وقتی من به سیم‌های تلفنخانه‌ای نگاه می‌کنم، تنها چیزی که می‌بینم تودهٔ درهم‌برهمی از سیم‌های رنگارنگ است. مهندس مخابرات وقتی به این سیم‌ها نگاه می‌کند، الگوهایی از ارتباطات می‌بیند و چه و چه. آموخته‌های این مهندس بر این‌که او به واقع چه می‌بیند اثر می‌گذارد. این طور نیست که من و این مهندس تجربهٔ بصری واحدی داشته باشیم و آن‌گاه آن را به دو شکل متفاوت تعبیر کنیم: همان طور که نظریهٔ واقع‌گرایانه در بارهٔ ادراک [حسی] تأکید می‌کند، تجربهٔ بصری را نمی‌توان از باورهایمان در بارهٔ آنچه در حال دیدن آن هستیم مجزا کرد.

به عنوان مثال دیگری از این مطلب، در نظر آورید تفاوت میان آنچه فیزیکدانی تعلیم دیده به هنگام مشاهدهٔ میکروسکوپی الکترونی می‌بیند وآنچه فردی متعلق به فرهنگی ما قبل علمی به هنگام مشاهدهٔ همین دستگاه رؤیت می‌کند. فیزیکدان ارتباط میان اجزای گوناگون این وسیله را درک می‌کند، و می‌داند که چگونه از آن استفاده کند و با آن چه‌ها می‌توان کرد.[ولی] به نزد شخصی که به فرهنگ ما قبل علمی تعلق دارد این وسیله احتمالاً توده‌ای بی‌معنی از قطعات پراکنده و متفرقهٔ فلزی و سیم هاست که به شکلی مرموز به هم پیوسته‌اند.

البته میان چیزهایی که ناظران مختلف از صحنه‌ای واحد می‌بینند وجوه مشترک بسیاری هست، و الّا ارتباط ممکن نبود. ولی نگرش ساده‌اندیشانه در بارهٔ روش علمی روی به این سو دارد که این واقعیت مهم در بارهٔ مشاهده را از نظر دور بدارد: آنچه را می‌بینیم نمی‌توان به سادگی تا حد تصاویری بر

شبکیهٔ چشم‌هایمان فروکاست. این‌که چه چیز را ببینیم معمولاً بستگی دارد به چیزی که آن را «گرایش ذهنی»[1] ما نامیده‌اند: معرفت و انتظاراتمان، و، به همین وجه، تربیت فرهنگیمان.

با این همه، گفتنی است که پاره‌ای مشاهدات وجود دارند که هر کاری کنیم تحت تأثیر باورهایمان قرار نمی‌گیرند. گرچه من می‌دانم که ماه وقتی نزدیک به افق قرار دارد بزرگ‌تر از وقتی نیست که در سمت‌الرأس جای گرفته، ولی نمی‌توانم آن را بزرگ‌تر نبینم. در این مورد، تجربهٔ ادراکی من از ماه تحت تأثیر باورها و آموخته‌های آگاهانه‌ام قرار نمی‌گیرد. پیداست که من در توصیف این حال به جای آن‌که بگویم ماه «بزرگ‌تر است» می‌گویم «بزرگ‌تر به نظر می‌رسد»، و این متضمن نظریه است؛ ولی به نظر می‌آید که این نمونه‌ای است از حالتی که تجربهٔ ادراکی من از تأثیر باورهایم در امان می‌ماند. این امر نشان می‌دهد که نسبتِ میان آنچه می‌دانیم و آنچه می‌بینیم آن قدرها که گاهی تصور می‌کنند ساده و سرراست نیست. پیشینهٔ معرفتی ما همواره موجب نمی‌شود که به شکلی متفاوت ببینیم. این مطلب ستون‌های استدلالی را که علیه نگرش ساده‌اندیشانه در بارهٔ علم اقامه کردیم نمی‌لرزاند، زیرا در غالبِ مواردآنچه می‌بینیم به طرز چشمگیری متأثر از گرایش ذهنی ماست.

احکام ناظر به مشاهده

ویژگی دوم مشاهده در زمینه‌ای علمی که نگرش ساده‌اندیشانه آن را نادیده می‌گیرد ماهیت احکام ناظر به مشاهده است. دانشمندان باید مشاهدات خود را در قالب زبان بیان کنند، ولی زبانی که ایشان برای بیان احکام ناظر به مشاهده از آن استفاده می‌کنند همواره در دل خود مفروضاتی نظری دارد.

---

1. mental set

حکم ناظر به مشاهده‌ای وجود ندارد که به کلی فارغ از جانبداری و پیش‌داوری باشد: احکام ناظر به مشاهده «گرانبار از نظریه»[1] اند. به عنوان مثال، حتی در حکمی پیش‌پا افتاده نظیر «فلانی به سیم لخت دست زد و برق او را گرفت» فرض بر این است که چیزی به نام برق وجود دارد که ممکن است خطرناک باشد. گویندهٔ این حکم با استعمال کلمهٔ «برق» نظریهٔ کاملی را در بارهٔ علل و اسباب آسیب وارد شده به شخصی که دست به سیم می‌زند مسلّم می‌گیرد. لازمهٔ فهم تام و تمام این حکم، فهم نظریه‌هایی هم در زمینهٔ برق و هم در زمینهٔ فیزیولوژی است. در نحوهٔ توصیف رخدادها مفروضاتی نظری مندرج است. به تعبیری دیگر، احکام ناظر به مشاهده، تجربهٔ ما را به شکلی خاص طبقه‌بندی می‌کنند، ولی این یگانه نحوه‌ای نیست که ما می‌توانستیم تجربهٔ خویش را طبقه‌بندی کنیم.

انواع و اقسام احکام ناظر به مشاهده‌ای که عملاً در عرصهٔ علم بیان می‌شود، نظیر «گرما در ساختمان مولکولی مواد اثر می‌گذارد»، متضمن نظریه‌هایی کمابیش پر طول و تفصیل و پیچیده‌اند. نظریه همواره مقدم است: نگرش ساده‌اندیشانه در بارهٔ روش علمی در این فرض خویش که مشاهدهٔ عاری از جانبداری و پیش‌داوری همواره بر نظریه تقدم دارد کاملاً از جادهٔ صواب منحرف شده است. این‌که چه چیز را ببینید معمولاً بستگی دارد به این‌که چه می‌دانید، و کلماتی که شما برای توصیف آنچه می‌بینید اختیار می‌کنید همواره متضمن نظریه‌ای هستند در بارهٔ ماهیت آنچه می‌بینید. این‌ها دو واقعیت گریزناپذیر در بارهٔ ماهیت مشاهده‌اند که بنیاد مفهوم مشاهدهٔ عینی، عاری از پیش‌داوری و بی‌طرفانه را برمی‌اندازند.

انتخاب

سومین نکته در بارهٔ مشاهده این است که دانشمندان، با ثبت و ضبط همهٔ

---

1. theory laden

مقادیر و جوانبِ همهٔ پدیده‌ها، «مشاهدهٔ» صرف نمی‌کنند. این کار در واقعیت محال است. دانشمندان برخی جنبه‌های وضعیتی را انتخاب می‌کنند و کار خود را بر آن‌ها متمرکز می‌سازند. این انتخاب هم متضمن داوری‌هایی است که به نظریه مربوط می‌شوند.

مسئلهٔ استقرا

یک انتقاد دیگر نسبت به نگرش ساده‌اندیشانه در بارهٔ روش علمی که از لونی دیگر است از آن رو برمی‌خیزد که روش علمی بر استقرا تکیه دارد نه قیاس. استقرا و قیاس دو شکل متفاوت استدلالند. استدلال استقرایی متضمن تعمیمی است بر پایهٔ شماری مشاهده. اگر مشاهدات فراوانی در خصوص حیوانات دارای مو انجام دهم، و از این مشاهدات نتیجه بگیرم که همهٔ حیواناتِ دارای مو بچه‌زا هستند (به عبارت دیگر، به جای تخم گذاشتن نوزادانی زنده به دنیا می‌آورند) استدلالی که به‌کار برده‌ام، استدلال استقرایی است. در مقابل، استدلال قیاسی با مقدماتی آغاز می‌شود و سپس منطقاً به نتیجه‌ای می‌انجامد که از آن مقدمات لازم می‌آید. مثلاً از دو مقدمهٔ «همهٔ پرندگان حیوانند» و «قوها پرنده‌اند» می‌توانم نتیجه بگیرم که بنابراین همهٔ قوها حیوانند، و این استدلالی قیاسی است.

صدق استدلال‌های قیاسی در خود آن‌ها محفوظ است؛ یعنی اگر مقدمات آن‌ها صادق باشد، نتایجشان هم ضرورتاً صادق است. اگر مقدمات را تصدیق کنید ولی نتیجه را کاذب بدانید، حرف خودتان را نقض کرده‌اید. بنابراین، اگر دو مقدمهٔ «همهٔ پرندگان حیوانند» و «قوها پرنده‌اند» هر دو صادق باشد، آن‌گاه این نتیجه که همهٔ قوها حیوانند ضرورتاً صادق خواهد بود. در مقابل، نتایج استدلال‌های استقرایی با وجود مقدمات صادق، ممکن است صادق باشد یا نباشد. درست است که همهٔ مشاهدات من در خصوص حیوانات دارای مو درست بوده، و این حیوانات همگی بچه‌زا هستند، و نیز

درست است که هزاران هزار بار مشاهده کرده‌ام، ولی با تمام این احوال نتیجه‌گیری استقرایی من مبنی بر این‌که همهٔ حیوانات دارای مو بچه‌زا هستند ممکن است کاذب از آب درآید. در واقع، وجود پلاتیپوس، حیوان مودار خاصی که تخمگذار است، نشان می‌دهد که این تعمیم، تعمیم نادرستی است.

ما همیشه از استدلال‌های استقرایی بهره می‌جوییم. استقراست که باعث می‌شود توقع داشته باشیم آینده مثل گذشته باشد. من بارها قهوه نوشیده‌ام، ولی قهوه هیچ‌گاه‌مرا مسموم نکرده است، پس بر اساس استدلال استقرایی فرض را بر این می‌گذارم که در آینده هم از نوشیدن قهوه مسموم نمی‌شوم. در تجربهٔ من همواره از پی شب روز آمده است، پس فرض می‌کنم که در آینده نیز چنین خواهد بود. من بارها و بارها مشاهده کرده‌ام که وقتی زیر باران هستم خیس می‌شوم، پس فرض می‌کنم که آینده هم مثل گذشته خواهد بود، و در صورت امکان از قرار گرفتن در زیر باران خودداری می‌کنم. این‌ها جملگی نمونه‌هایی از استقراست. حیات ما سرتاسر در گرو این واقعیت است که استقرا برای ما پیش‌بینی‌های نسبتاً معتبری در بارهٔ محیط زندگی و نتایج احتمالی اعمالمان فراهم می‌کند. اگر اصل استقرا نبود، تعاملات ما با محیط زندگیمان به کلی دستخوش آشفتگی می‌شد: اصلی نداشتیم که بر مبنای آن فرض کنیم آینده مثل گذشته خواهد بود. نمی‌دانستیم که غذایی که عن‌قریب میل می‌کنیم ما را می‌پروراند یا مسموم می‌کند؛ نمی‌دانستیم با هر قدمی که برمی‌داریم زمین [وزن] ما را تاب می‌آورد یا مغاکی دهان باز می‌کند، و نظایر این‌ها. [اگر اصل استقرا نبود، وجود] هر قسم نظم و ترتیب قابل پیش‌بینی در محیط زندگی ما در معرض تردید قرار می‌گرفت.

علی‌رغم این نقش مهمی که استقرا در زندگی ما دارد، واقعیتی است انکارناشدنی که اصل استقرا به تمام و کمال معتبر و موثق نیست. همان طور که قبلاً دیدیم، ممکن است اصل استقرا در خصوص این سؤال که آیا همهٔ

حیوانات مودار بچه‌زا هستند یا نه، جواب نادرستی به ما بدهد. نتایج استقرا به اعتبار و وثوق نتایجی نیست که از استدلال‌های قیاسیِ بهره‌مند از مقدمات صادق به دست می‌آید. برتراند راسل در کتاب خود به نام مسائل فلسفه،[1] در توضیح این مطلب مثالِ مرغی را آورد که هر روز صبح با این فکر بیدار می‌شود که همان طور که روز قبل به او دانه داده‌اند، امروز هم به او دانه می‌دهند. صبحگاهی این مرغ چشم باز می‌کند و از قضا کشاورز به قصد جدا کردن سر او گردنش را محکم می‌گیرد. این مرغ از استدلالی استقرایی برپایهٔ مشاهداتِ بسیار بهره می‌جست. آیا ما نیز به لحاظ اتکای بسیار زیادمان بر استقرا به اندازهٔ این مرغ در طریق حماقت قدم برمی‌داریم؟ آیا ممکن است در اطمینان خویش به استقرا برصواب باشیم؟ این همان چیزی است که به مسئلهٔ استقرا معروف است، مسئله‌ای که دیوید هیوم در کتاب خود، رساله در بارهٔ طبیعت آدمی،[2] آن را تشخیص داد. اصولاً از چه راه می‌توانیم اتکای خود بر این روش استدلالی نامعتبر را توجیه کنیم؟ این سؤال مناسبت خاصی با فلسفهٔ علم دارد؛ زیرا استقرا، لااقل بر اساس نظریهٔ ساده‌اندیشانه‌ای که خطوط کلی آن را قبلاً ترسیم کردیم، نقشی اساسی در روش علمی دارد.

وجه دیگری از مسئلهٔ استقرا

تا به حال مسئلهٔ استقرا را صرفاً مسئله‌ای در بارهٔ توجیه تعمیم‌بخشی [روالی] به آینده بر مبنای گذشته تلقی کرده‌ایم. مسئلهٔ استقرا وجه دیگری هم دارد که هنوز به سراغ آن نرفته‌ایم، و آن این واقعیت است که ما می‌توانیم تعمیم‌های بسیار متفاوت بی‌شماری بر پایهٔ گذشته صورت دهیم که همهٔ آن‌ها نیز با داده‌های موجود سازگار باشند؛ ولی ممکن است این تعمیم‌های متفاوت پیش‌بینی‌های کاملاً متفاوتی در بارهٔ آینده به دست دهند. نلسون گودمن،

---

1. *Problems of Philosophy*
2. *Treatise Concerning Human Nature*

فیلسوف معاصر (۱۹۰۶ -   ) با مثال «سابی»[۱] این مطلب را به خوبی نشان داده است. این مثال ممکن است به نوعی تصنعی جلوه کند، ولی گویای نکتهٔ مهمی است.

گودمن اصطلاح «سابی» را جعل کرد تا وجه دوم مسئلهٔ استقرا را آفتابی کند. «سابی» واژه‌ای است مجعول در توصیف یک رنگ. چیزی «سابی» است که یا قبل از سال ۲۰۰۰ وارسی شده باشد و معلوم گردیده باشد که سبز است، یا وارسی نشده باشد و آبی باشد. ما تجربه‌های فراوانی داریم حاکی از این‌که تعمیم یا حکم کلیِ «همهٔ زمردها سبزند» حکم صادقی است. ولی شواهد و قرائنی که در اختیار داریم به همان اندازه با این رأی نیز سازگارند که «همهٔ زمردها سابی‌اند» (با فرض این‌که همهٔ این مشاهدات قبل از سال ۲۰۰۰ صورت گرفته‌اند). با این حال، این‌که بگوییم همهٔ زمردها سبزند، یا بگوییم همهٔ زمردها سابی‌اند پیش‌بینی‌هایمان را در بارهٔ مشاهدات [مربوط به] زمردها بعد از سال ۲۰۰۰، تحت تأثیر قرار می‌دهد. اگر بگوییم که همهٔ زمردها سابی‌اند، پیش‌بینی خواهیم کرد که برخی زمردهایی که بعد از سال ۲۰۰۰ وارسی می‌شوند آبی به نظر خواهند رسید. آن‌هایی که قبل از سال ۲۰۰۰ وارسی شده‌اند رنگشان سبز خواهد بود، و آن‌هایی که قبل از سال ۲۰۰۰ وارسی نشده‌اند آبی به نظر خواهند رسید. با این حال، اگر بگوییم همهٔ زمردها سبزند ـ که به اغلب احتمال نیز همین را می‌گوییم ـ پیش‌بینی خواهیم کرد که آن‌ها هرگاه وارسی شوند همگی سبز به نظر می‌رسند.

این مثال نشان می‌دهد که پیش‌بینی‌های ما بر مبنای استقرا یگانه پیش‌بینی‌هایی نیست که با استفاده از شواهد و قرائن موجود می‌توانستیم به عمل آوریم. بنابراین، نه تنها به این نتیجه می‌رسیم که پیش‌بینی‌های استقرایی ما صددرصد موثق و معتبر نیست، بلکه این نتیجه نیز حاصل می‌شود که این

---

۱. grue: این واژهٔ ساختگی، همان طور که در ادامه آشکار می‌شود، ظاهراً ترکیبی از *gr*een (سبز) و *bl*ue (آبی) است که ما نیز آن را به واژهٔ ساختگی سابی (ترکیبی از سبز و آبی) ترجمه کرده‌ایم. ـ م.

پیش‌بینی‌ها حتی یگانه پیش‌بینی‌هایی نیستند که با قرائن و شواهدی که گرد آورده‌ایم سازگارند.

تلاش‌هایی نافرجام برای حل مسئلهٔ استقرا

استقرا ثمربخش به‌نظر می‌رسد

یکی از جواب‌هایی که به مسئلهٔ استقرا داده‌اند این است که متذکر شده‌اند اطمینان و اعتماد به استقرا نه تنها رواج دارد، بلکه معقول است و ثمراتی به بار می‌آورد: استقرا در اغلب اوقات راهی است به غایت مفید برای کشف نظام‌مندی‌های عالم طبیعت و پیش‌بینی رفتار آن در آینده. همان طور که قبلاً اشاره کردیم، علم به ما مجال داده است که همنوعان خود را به کرهٔ ماه بفرستیم؛ اگر علم بر اصل استقرا مبتنی باشد، شواهد و قرائن فراوانی در اختیار داریم که اعتمادمان به استقرا اعتمادی موجه است. البته همیشه این امکان وجود دارد که خورشید فردا طلوع نکند، یا، مثل آن مرغی که مثالش را آوردیم، فردا از خواب بیدار شویم و از قضا سرمان را از تن جدا کنند، ولی استقرا بهترین روشی است که در اختیار داریم. هیچ صورت دیگری از استدلال به خوبیِ اصل استقرا ما را در پیش‌بینی آینده یاری نمی‌کند.

ایرادی که به چنین دفاعی از اصل استقرا گرفته‌اند این است که خودش مبتنی بر استقراست. به تعبیر دیگر، استدلال آن از نوع دَور است. این استدلال همسنگ آن است که ادعا کنیم چون استقرا در گذشته به شکل‌های گوناگون سودمند و مقرون به توفیق از آب درآمده است، در آینده نیز چنین خواهد بود. ولی این حکم، خود تعمیمی است بر پایهٔ تعدادی از مصادیق خاص ثمربخشی و کارآمدیِ استقرا، و بنابراین خودش استدلالی استقرایی است. استدلالی استقرایی نمی‌تواند استقرا را به طرز قانع‌کننده‌ای توجیه کند. این نوعی مصادره به مطلوب است: مسلم فرض کردن چیزی که در صدد اثبات آنید که [در این مورد] عبارت است از قول به این که استقرا موجه است.

تکامل

احکام کلی، یعنی احکامی که با کلمهٔ «همه[یا هر]...» آغاز می‌شوند مانند این حکم که «همهٔ قوها سفیدند»، شباهت چیزهای منفردی را که با هم در یک طبقه جای داده می‌شوند پیشاپیش مسلم می‌گیرند. در این مورد، باید همهٔ قوها شباهتی داشته باشند تا جای دادن آن‌ها در یک طبقه معنا داشته باشد. ولی همان‌طور که در مورد «سابی» دیدیم، برای طبقه‌بندی چیزهایی که در جهان می‌بینیم یا ویژگی‌هایی که به آن‌ها نسبت می‌دهیم بیش از یک راه در اختیار داریم. ممکن است آن موجودات برون‌زمینی که بر کرهٔ خاک قدم می‌گذارند از مقولاتی بسیار متفاوت با مقولات ما استفاده کنند، و بر اساس این مقولات پیش‌بینی‌هایی استقرایی کنند که بسیار متفاوت با پیش‌بینی‌های استقرایی ما باشد.

با این حال، همان‌طور که مثال «سابی» نشان می‌دهد، به نزد ما بعضی تعمیم‌های کلی طبیعی‌تر از بقیه به نظر می‌رسد. باورپذیرترین تبیین این امر تبیینی تکاملی است: ما انسان‌ها به هنگام تولد واجد دسته‌ای مقولاتیم که ژن‌ها طرح و نقشهٔ آن‌ها را ریخته‌اند و ما تجربهٔ خویش را در ذیل آن مقولات جای می‌دهیم. ما، در مقام یکی از انواع، از طریق روند انتخاب طبیعی، گرایش‌هایی پیدا کرده‌ایم به این‌که دست به تعمیم‌های استقرایی بزنیم که به طرزی کمابیش درست رفتار جهان پیرامونمان را پیش‌بینی می‌کنند. وقتی به طرز استقرایی استدلال می‌آوریم همین گرایش‌ها هستند که درکارند: ما گرایشی طبیعی داریم به این‌که تجربهٔ خود را از جهان به شکل‌هایی طبقه‌بندی کنیم که به پیش‌بینی‌های موثق و معتبر منتهی شود. خواه این شرح از استقرا اتکا و اطمینان ما را به آن توجیه کند خواه نکند، تبیینی از این موضوع به دست می‌دهد که چرا ما عموماً به استدلال‌های استقرایی اتکا و اطمینان داریم، و چرا معمولاً در این کار برحقیم.

احتمال

جواب دیگری به مسئلهٔ استقرا صحه گذاردن بر این قول است که هرچند هرگز نمی‌توانیم ثابت کنیم که نتیجهٔ استدلال استقرایی صددرصد یقینی است، این را می‌توانیم به ثبوت رسانیم که آن نتیجه به احتمال زیاد صادق است. صحت قوانینِ کذایی طبیعت که علم کاشف آن‌هاست علی‌الاطلاق ثابت نشده است: آن‌ها تعمیم‌هایی هستند که احتمال صدقشان بسیار است. هرچه مشاهدات بیش‌تری از جانب ما مؤید این قوانین باشد، احتمال صدقشان افزون‌تر است. این جواب را گاهی احتمال‌گرایی[1] می‌خوانند. نمی‌توانیم به طور قطع و یقین بگوییم که خورشید فردا طلوع می‌کند، ولی می‌توانیم، بر پایهٔ استقرا، حکم کنیم که این امر بسیار محتمل است.

با این حال، این رأی در معرض ایرادی است و آن این‌که احتمال خودش چیزی است که شاید تغییر کند. سنجش احتمالِ رخ دادن واقعه‌ای در آینده مبتنی است بر این‌که فراوانی رخداد این واقعه در گذشته چه مقدار بوده است. ولی یگانه توجیه این فرض که احتمال در آینده اعتبار خواهدداشت، خودش توجیهی استقرایی است. پس این استدلال دَور است، زیرا برای توجیه اتکا و اطمینان ما به استقرا بر استقرا تکیه می‌کند.

ابطال‌گرایی: حدس و ابطال

راه دیگری برای حل مسئلهٔ استقرا، لااقل در جایی که مقولهٔ روش علمی را تحت تأثیر قرار می‌دهد، انکار این معناست که استقرا پایه و اساس روش علمی است. ابطال‌گرایی،[2] فلسفهٔ علمی که کارل پوپر(۱۹۰۲-۱۹۹۴) و متفکرانی دیگر آن را پدید آوردند و پروبال دادند، درست همین کار را می‌کند. ابطال‌گرایی قائل است به این‌که نگرش ساده‌اندیشانه در بارهٔ علم راه

---

1. probabilism 2. falsificationism

خطا را پیموده است. دانشمندان کار خود را نه با انجام دادن مشاهدات، بلکه با نظریه‌ای آغاز می‌کنند. نظریه‌های علمی، و آنچه به قوانین طبیعت معروف است، دعوی صادق بودن ندارند: بلکه تلاش‌هایی نظری هستند برای ارائه تحلیلی از وجوه گوناگون عالم طبیعت. آن‌ها حدسیاتند: گمان‌هایی مبتنی بر اطلاعات دقیق که منظور از طرحشان بهتر کردن نظریه‌های پیشین است.

این حدسیات سپس مورد آزمون تجربی قرار می‌گیرند. ولی این آزمون هدفی بسیار ویژه دارد. منظور از آن اثبات صدق حدسیات نیست، بلکه اثبات کذب آن‌هاست. کار علم نه اثبات درستیِ نظریه‌ها، بلکه تلاش برای ابطال آن‌هاست. هر نظریه‌ای که معلوم شود کاذب است کنار نهاده می‌شود، یا لااقل، جرح و تعدیل می‌گردد. بدین قرار علم به وسیلهٔ حدس و ابطال پیشرفت می‌کند. ما نمی‌توانیم به طور قطع و یقین بدانیم که نظریه‌ای مطلقاً درست است: هر نظریه‌ای را علی‌الاصول می‌توان ابطال کرد. به‌نظر می‌رسد که این رأی با پیشرفتی که در تاریخ علم شاهد بوده‌ایم به خوبی همخوان است: نگرشی بطلمیوسی به جهان، که زمین را واقع در مرکز عالم می‌انگاشت، جای خود را به نگرش کوپرنیکی داد؛ و فیزیک نیوتن جای خود را به فیزیک اینشتین.

ابطال[گرایی] لااقل یک مزیت مهم بر نگرش ساده‌اندیشانه در بارهٔ علم دارد، و آن این‌که یک مورد ابطال‌کنندهٔ واحد برای اثبات قابل قبول نبودن نظریه‌ای اکتفا می‌کند، در حالی که آن دسته از مشاهدات ما که مؤید نظریه‌ای هستند هر قدر هم که زیاد باشند، هرگز آن اندازه بسنده نیستند که در ما به طور تام و تمام این یقین را ایجاد کنند که آن نظریه در مورد همهٔ مشاهدات آینده اعتبار دارد و صدق می‌کند. این از خصوصیات احکام کلی است. اگر بگویم که «همهٔ قوها سفیدند»، برای این‌که نظریه‌ام ابطال شود تنها مشاهدهٔ یک قوی سیاه لازم است. حتی اگر دو میلیون قوی سفید را مشاهده کنم، قوی بعدی‌ای که می‌بینم، باز هم ممکن است سیاه باشد: به تعبیر دیگر، ابطال این حکم کلی به مراتب آسان‌تر از اثبات آن است.

ابطال‌پذیری

ابـطال‌گرایـی راهـی نیز بـرای تـمیز نـهادن مـیان فـرضیات مـفید عـلمی و فرضیه‌هایی که ربطی به علم ندارند پیش پا مـی‌گذارد. آزمـون فـایده‌مندی نظریه‌ها، درجهٔ ابطال‌پذیریِ آن‌هاست. اگر مشاهدهٔ ممکنی نتواند نظریه‌ای را ابطال کند، آن نظریه به حال علم بی‌فایده است، و حق این است که بگوییم به واقع اصلاً در شمار فرضیه‌های علمی نیست. مثلاً تدارک آزمایش‌هایی کـه بتوانند این فرضیه را ابـطال کـنند کـه «در اسـپانیا بـاران عـمدتاً در دشت‌هـا می‌بارد» کاری است نسبتاً آسان، حال آن‌که آزمایش ممکنی نیست که ثابت کند [حکم] «یا امروز باران می‌بارد یا نمی‌بارد» کاذب است. حکم اخیر بنا به تعریف صادق است، و بر این اساس ربطی به مشاهدهٔ تـجربی نـدارد. ایـن حکم فرضیه‌ای علمی نیست.

هر قدر حکمی ابطال‌پذیرتر باشد، به حال علم مفیدتر است. کـثیری از احکام به صورت‌هایی مبهم بیان می‌شوند، و این باعث می‌گردد کـه دشـوار بتوان دریافت که چگونه می‌شود آن‌ها را آزمون و نتایج را تفسیر کـرد. ولی حکمی که به روشنی ابطال‌پذیر باشد بی‌درنگ یا معلوم می‌شود کاذب است، یا در غیر این صورت در برابر تلاش‌هایی که برای ابطال آن صورت می‌گیرد مقاومت می‌کند. در هر دو حال این حکم به پیشرفت علم یاری می‌رساند: اگر ابطال شود، با ترغیب به پرداختن فرضیه‌ای که به این آسانی ابطال نشود، [به علم] کمک می‌کند؛ و اگر معلوم شود که ابـطال آن دشـوار است، نـظریه‌ای قانع‌کننده به دست می‌دهد که هر نظریهٔ جدیدی باید آن را تکمیل و بهتر کند.

به لطف بررسی دقیق معلوم می‌شود پاره‌ای از فرضیاتی که عموماً آن‌ها را علمی تصور می‌کنند آزمون‌ناپذیرند: مشاهدهٔ ممکنی در کار نیست که آن‌ها را ابطال کند. یک نمونهٔ مناقشه‌انگیز در این زمینه روانکاوی است. شماری از ابـطال‌گراهـا احـتجاج کـرده‌انـد کـه بسیاری از مـدعیات روانکـاوی مـنطقاً ابطال‌ناپذیر، و بنابراین غیرعلمی، است. اگر روانکاوی مدعی شود که رؤیای

فردی بیمار واقعاً در بارهٔ تعارض جنسی حل ناشده‌ای از دوران کودکی اوست، مشاهده‌ای وجود ندارد که بتواند این مدعا را به هر صورتی ابطال کند. اگر بیمار منکر وجود این تعارض شود، روانکاو این را گواه دیگری بر درستی این [فرضیهٔ خویش] که بیمار چیزی را واپس می‌زند به شمار می‌آورد. اگر بیمار اقرار کند که تفسیر روانکاو صائب است، این نیز مؤید آن فرضیه خواهد بود. پس راهی برای ابطال این مدعا وجود ندارد، و بدین قرار این مدعا نمی‌تواند معرفت ما را به جهان افزایش دهد. بنابراین، مطابق نظر ابطال‌گراها، این فرضیه‌ای شبه‌علمی است، و به هیچ روی فرضیهٔ علمیِ واقعی نیست. با این حال، به صرف این دلیل که نظریه‌ای، علمی به این معنا نیست، لازم نمی‌آید که آن نظریه بی‌ارزش باشد. پوپر عقیده داشت که بسیاری از مدعیات روانکاوی ممکن است سرانجام آزمون‌پذیر شوند، ولی نباید آن‌ها را در شکل ماقبل علمی‌شان فرضیه‌هایی علمی دانست.

دلیل پرهیز از فرضیه‌های آزمون‌ناپذیر در علم این است که آن‌ها مانع پیشرفت علم می‌شوند: وقتی ابطال آن‌ها ممکن نباشد، راهی وجود ندارد که فرضیه‌ای بهتر را به جایشان بنشانیم.[به این ترتیب] روند حدس و ابطال، که خصوصیت پیشرفت علم است، با مانع مواجه می‌شود. علم از طریق خطاها پیشرفت می‌کند: از طریق نظریه‌هایی که ابطال می‌شوند و جای خود را به نظریه‌های بهتری می‌دهند. به این اعتبار در علم مقداری آزمون و خطا هست. دانشمندان فرضیه‌ای را آزمون می‌کنند، و می‌بینند که آیا می‌توانند ابطالش کنند، و در این صورت فرضیه‌ای بهتر را به جای آن می‌نشانند، که با این فرضیه نیز چنین معامله‌ای می‌شود. فرضیه‌هایی که جای خود را [به فرضیه‌هایی بهتر] می‌دهند ــ خطاها ــ جملگی به افزایش کلی معرفت ما در بارهٔ جهان کمک می‌کنند. در مقابل، نظریه‌هایی که منطقاً ابطال‌ناپذیرند، به لحاظ شکل خویش، فایدهٔ ناچیزی به حال دانشمند دارند.

منشأ بسیاری از انقلابی‌ترین نظریه‌های علمی حدس‌های روشنِ خلاقانه

بوده است. نظریهٔ پوپر بر تخیل خلاقی تأکید می‌گذارد که در ساختن و پرداختن نظریه‌های جدید دخیل است. از این لحاظ، نظریهٔ او نسبت به نگرش ساده‌اندیشانه، که نظریه‌های علمی را استنتاج‌هایی منطقی از روی مشاهدات به شمار می‌آورد، خلاقیت در علم را به طرز معقول‌تری تبیین می‌کند.

نقد ابطال‌گرایی

نقش تأیید

یکی از انتقادهایی که بر ابطال‌گرایی اقامه شده، این است که ابطال‌گرایی نقش تأیید فرضیه‌ها در علم را به حساب نمی‌آورد. این نگرش با تمرکز بر اهتمام‌هایی که صرف ابطال فرضیه‌ها شده است، تأثیرات پیش‌بینی‌های موفقیت‌آمیز درپذیرش یا عدم پذیرش نظریه‌ای علمی را کم‌اهمیت جلوه می‌دهد. مثلاً اگر فرضیهٔ من این باشد که دمای جوشیدن آب همواره به نسبت فشار جوّی که آزمایش در آن صورت می‌گیرد دستخوش تغییر می‌شود، این فرضیه به من امکان می‌دهد که در بارهٔ دمای به جوش آمدن آب در فشارهای مختلف پیش‌بینی‌هایی کنم. فی‌المثل ممکن است مرا به این پیش‌بینیِ ــ صحیح ــ رهنمون شود که کوهنوردان یا کوه‌نشینان نخواهند توانست در ارتفاعات بلند چای خوبی دم کنند زیرا [در آن‌جا] آب در دمایی کم‌تر از ۱۰۰ درجهٔ سانتیگراد به جوش می‌آید و بدین قرار چای آن طور که باید و شاید دم نمی‌کشد. اگر ثابت شود که پیش‌بینی‌های من درست است، این امر مؤید نظریه‌ام خواهد بود. آن قسم ابطال‌گرایی که پیش‌تر اوصافش را آوردیم این جنبهٔ علم را نادیده می‌گیرد. پیش‌بینی‌های موفقیت‌آمیز بر اساس فرضیه‌ها، علی‌الخصوص اگر فرضیه‌ها از نوعی نامتعارف و مقرون به خلاقیت و ابتکار باشند، نقش مهمی در تکامل علم ایفا می‌کنند.

این انتقاد بنیاد ابطال‌گرایی را برنمی‌اندازد: قوت منطقی یک مشاهدهٔ ابطال‌گر همچنان در همه حال بیش از هر مقدار مشاهدهٔ تأییدکننده است. با این حال، ابطال‌گرایی باید به منظور تصدیق نقشی که تأیید فرضیه‌ها دارد تا حدودی دستخوش جرح و تعدیل شود.

خطای انسانی

به نظر می‌آید که ابطال‌گرایی از برانداختن نظریه‌ها بر اساس یک مورد ابطال‌گر واحد جانبداری می‌کند. با این حال، در عمل، هر آزمایش یا بررسی علمی مؤلفه‌های فراوانی دارد، و معمولاً امکان خطا و کژفهمی نتایج به میزان چشمگیری است. ممکن است وسایل اندازه‌گیری درست کار نکنند، یا روش‌های گردآوری اطلاعات نامعتبر باشد. پس به طور قطع دانشمندان نباید به تأثیر از یک مشاهده که به نظر می‌رسد پایه‌های نظریه‌ای را می‌لرزاند به این آسانی رأی خود را عوض کنند.

پوپر با این مطلب موافق است. این انتقاد ابطال‌گرایی را با اشکالی جدی مواجه نمی‌کند. به لحاظ منطقی، روشن است که علی‌الاصول یک مورد ابطال‌گر واحد می‌تواند بنیاد نظریه‌ای را براندازد. با این حال، پوپر نمی‌گوید که دانشمندانِ مشتغل به مجرد این‌که با یک موردِ ظاهراً ابطال‌گر مواجه می‌شوند باید به کلی از نظریهٔ [خود] دست بشویند: آن‌ها باید شکاک باشند و همهٔ سرچشمه‌های محتمل خطا را پژوهش و وارسی کنند.

ابطال‌گرایی به لحاظ تاریخی قرین صواب نیست

ابطال‌گرایی در بارهٔ کثیری از مهم‌ترین تحولات و پیشرفت‌ها در تاریخ علم توضیح کافی و مناسبی نمی‌دهد. انقلاب کوپرنیکی، یعنی تشخیص این‌که خورشید در مرکز کیهان واقع است و زمین و سیارات دیگر به دور آن

می‌چرخند، مثالی از این واقعیت است که وجود موارد ظاهراً ابطال‌گر منجر به آن نشد که اشخاص مهم از فرضیات خویش دست بشویند. دگردیسی در مدل علمی ماهیت عالم از طریق روند حدسی که در پی آن ابطال می‌آید صورت نبست. تنها بعد از چند قرن پیشرفت فیزیک بود که توانستند این نظریه را با محک مشاهدات به قدر کفایت آزمون کنند.

نظریهٔ جاذبهٔ آیزاک نیوتن (۱۶۴۲-۱۷۲۷) نیز با مشاهدات مدار ماه، که اندکی بعد از این‌که نیوتن نظریه‌اش را فاش کرد صورت گرفت، ظاهراً ابطال گردید. مدت‌ها طول کشید تا ثابت شد که این مشاهدات گمراه‌کننده بوده است. به‌رغم این ابطال آشکار، نیوتن و شماری دیگر از نظریهٔ جاذبه دست نکشیدند، و این امر آثار مفیدی در پیشرفت علم داشت. با این حال، بر مبنای شرح ابطال‌گرایانهٔ پوپر، نظریهٔ نیوتن به دلیل این‌که ابطال شده بود، می‌بایست کنار نهاده شود.

این دو مثال نشان از آن دارند که نظریهٔ ابطال‌گرایانه در بارهٔ علم همواره با تاریخ واقعی علم همخوانی تام وتمام ندارد. این نظریه را باید دست‌کم جرح و تعدیل کرد تا بتواند از عهدهٔ تبیین کافی و وافی این امر برآید که چگونه نظریه‌های علمی جایگزین یکدیگر می‌شوند. کار تامس کوهن (۱۹۲۲-۱۹۹۵) حکایت از آن دارد که آنچه به واقع در مواقع مهم و سرنوشت‌ساز تاریخ علم روی می‌دهد این است که سرمشقی جدید شکل می‌گیرد ـ چارچوب کامل جدیدی که علم را در درون آن از پیش می‌برند. در چنین مواقعی برای دست شستن از سرمشقی ابطال شده به دلیل وزن و اعتبار قرائن و ادله‌ای که علیه آن وجود دارد، تصمیمی عقلانی اتخاذ نمی‌شود. اساساً سرمشق‌های جدید تیشه به ریشهٔ فرضیاتِ آن نحوه‌ای می‌زند که علم را تا آن زمان از پیش برده‌اند: این سرمشق‌ها متضمن فرضیاتی جدید، تفسیرهای جدیدی از شواهد و قرائن، و طیف جدیدی از مسائلی هستند که باید حل شود. توجیه سرمشق جدید از درون چارچوب سرمشق قدیم

برنمی‌خیزد. پیشرفت علم نه به واسطهٔ حدس و ابطال، بلکه به واسطهٔ رشته‌ای از جابجایی‌ها و تغییرات سرمشق‌ها صورت می‌پذیرد.

نتیجه‌گیری

در این فصل به مسئلهٔ استقرا و شرح ابطال‌گرایانه از روش علمی رسیدگی کردم. درست است که دانشمندانِ مشتغل لزوماً از دلالت‌های فلسفی کار خویش آگاهی ندارند، ولی شرح ابطال‌گرایانه از پیشرفت علمی در بسیاری از ایشان منشأ اثر بوده است. گرچه فلسفه لزوماً نحوهٔ کار دانشمندان را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد، بی‌تردید می‌تواند نحوه فهم ایشان را از کار خویش دگرگون سازد.

منابعی برای مطالعهٔ بیش‌تر

کتاب زیر پیش‌درآمدی طرازاول بر علم است. این کتاب به خوبی نگاشته شده و اثری است جذاب. غالب مسائل مهم در فلسفه علمِ امروز به شکلی قابل فهم در آن مندرج است:

A. F. Chalmers, *What Is This Thing Called Science?* (Milton Keynes: Open University Press, 1978).

این دو کتاب هم چه بسا سودمند باشند:

C. G. Hempel, *Philosophy of Natural Science* (New Jersey: Prentic - Hall, 1966);

Anthony O'Hear, *An Introduction to the Philosophy of Science* (Oxford: Clarendon Press, 1989).

کتاب مگی پیش‌درآمد خوبی است بر کار [واندیشهٔ] کارل پوپر:

Bryan Magee, *Popper* (London: Fontana,1973).

[ترجمهٔ فارسی: بریان مگی، پوپر، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر (تهران: خوارزمی، ۱۳۵۹).]

این کتاب مروری است روشن و جذاب بر تاریخ فلسفهٔ علم:

John Losee, *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*, 3rd edn (Oxford: Oxford University Press, 1993).

۶

ذهن

ذهن چیست؟ آیا ما دارای نفوسی غیرمادی هستیم؟ آیا فکر هیچ نیست الاّ صورتی از ماده، الاّ محصول فرعی اعصابی که در مغز تحریک شده‌اند؟ چگونه می‌توانیم یقین داشته باشیم که دیگران صرفاً روبات‌هایی پیچیده نیستند؟ چطور می‌توانیم اطمینان حاصل کنیم که آن‌ها واقعاً دارای آگاهی یا شعورند؟ این پرسش‌ها جملگی در مقولهٔ فلسفهٔ ذهن قرار می‌گیرند.

فلسفهٔ ذهن و روان‌شناسی

هرچند فلسفهٔ ذهن و روان‌شناسی ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر دارند، بین این دو باید فرق گذاشت. روان‌شناسی بررسی علمی رفتار و اندیشهٔ آدمی است: روان‌شناسی بر مشاهدهٔ افراد، آن هم غالباً در شرایط تجربی و آزمایشگاهی، مبتنی است. در مقابل، فلسفهٔ ذهن در ردهٔ موضوعات یا رشته‌های تجربی قرار ندارد: فلسفهٔ ذهن مستلزم مشاهدات علمی در عالم واقع نیست. فلسفه به تحلیل مفاهیم و تصورات ما توجه دارد.

مشغلهٔ فلاسفهٔ ذهن آن مسائل مفهومی است که وقتی در بارهٔ ذهن تفکر می‌کنیم مطرح می‌شوند. روان‌شناس در بارهٔ، مثلاً، اختلالات شخصیت نظیر اسکیزوفرنی پژوهش می‌کند و این کار را با مشاهده و معاینهٔ بیماران، اجرای آزمایش‌هایی بر روی آن‌ها و کارهایی از این قبیل انجام می‌دهد. در مقابل،

فیلسوف سؤالاتی مفهومی طرح می‌کند، نظیر این‌که «ذهن چیست؟» یا «منظور ما از بیماری روانی چیست؟» نمی‌توان تنها با بررسی موارد واقعی به این سؤالات جواب داد: لازم است معنای اصطلاحاتی را که این پرسش‌ها در قالب آن‌ها بیان می‌شوند تحلیل کنیم.

برای روشن شدن مطلب مثال دیگری را در نظر آورید. نوروپسیکولوژیستی که در بارهٔ فکر انسان پژوهش می‌کند مشاهداتی در زمینهٔ الگوهای تحریک عصبی در مغز انجام می‌دهد. فیلسوفِ ذهن این مسئلهٔ مفهومیِ اساسی‌تر را طرح می‌کند که آیا فعالیت این اعصاب عین تفکر است، یا آیا در تصور ما از فکر وجهی وجود دارد که دلالت کند بر این‌که فکر را نمی‌توان به رخدادی مادی تحویل کرد. یا، به تعبیر سنتی‌تر، آیا ما ذهنی داریم جدا از بدن خویش؟

در این فصل شماری از مناقشات اساسی در فلسفهٔ ذهن را بررسی می‌کنیم، و این پرسش را در کانون توجه خود قرار می‌دهیم که آیا تبیینی مادی از ذهن کافی و وافی است، و نیز این‌که آیا می‌توانیم به اذهان دیگران معرفت پیدا کنیم.

مسئلهٔ ذهن / بدن [روح/جسم]

ما در نحوهٔ توصیف خویشتن و عالَم هستی معمولاً بین وجوه ذهنی و مادی یا جسمانی تمایز قائل می‌شویم. وجوه ذهنی اموری است مانند تفکر، احساس، تصمیم‌گیری، خواب دیدن، تخیل کردن، آرزو کردن و امثال آن‌ها. وجوه جسمانی مشتمل است بر پاها، اعضا و جوارح، مغزمان، فنجان چای، ساختمان امپایر استیت[1] و نظایر آن‌ها.

وقتی کاری انجام می‌دهیم ــ مثلاً بازی تنیس ــ هم از وجوه ذهنی خویش

1. Empire State

استفاده می‌کنیم و هم از وجوه جسمانی خویش: ما در بارهٔ قواعد بازی، در بارهٔ این‌که احتمال دارد حریفمان ضربهٔ بعدی را کجا بزند، و در بارهٔ چیزهایی از این قبیل فکر می‌کنیم، و بدنمان را حرکت می‌دهیم. ولی آیا حقیقتاً بین ذهن و بدن تمایزی هست، یا این فقط شیوهٔ راحتی است برای سخن گفتن در بارهٔ خودمان. مسئله تبیین نسبت راستینِ ذهن و بدن به مسئله ذهن /بدن معروف است.

آن‌هایی که معتقدند ذهن و بدن چیزهایی جداگانه‌اند و هر کدام از ما ذهنی داریم و بدنی، دوگانه‌انگار[1] خوانده می‌شوند. کسانی که عقیده دارند امور ذهنی به اعتباری همان امور مادی است و ما چیزی جز گوشت و خون نیستیم و جوهر ذهنی جدایی نداریم، فیزیکالیست نام دارند. در آغاز دوگانه‌انگاری و مهم‌ترین انتقاداتی را که نسبت به آن بیان شده است بررسی می‌کنیم.

دوگانه‌انگاری

همان طور که دیدیم، دوگانه‌انگاری متضمن اعتقاد به وجود جوهری غیرمادی ــ جوهر ذهنی ــ است. اصحاب دوگانه‌انگاری نوعاً بر این عقیده‌اند که بدن و ذهن [جسم و روح] جواهری مجزا هستند که با هم تعامل دارند ولی جدا از هم باقی می‌مانند. روندهای ذهنی، مثل تفکر، همان روندهای مادی، مانند برانگیختگی سلول‌های مغزی، نیستند؛ روندهای ذهنی در ذهن روی می‌دهند، نه در بدن. ذهن همان مغزِ فعال نیست.

دوگانه‌انگاریِ ذهن / بدن نگرشی است که بسیاری افراد به آن قائلند، علی‌الخصوص کسانی که به امکان حیات آدمی بعد از مرگ جسمانی، خواه به صورت زندگی کردن در نوعی عالم ارواح خواه به صورت تناسخ یافتن در

1. dualist

بدنی جدید، قائلند. این نگرش‌ها هر دو پیشاپیش فرض را بر این می‌گذارند که آدمیان موجودات مادیِ صرف نیستند، بلکه مهم‌ترین جزء وجود ما ذهنِ غیرمادی یا، به تعبیری که غالباً در سیاق‌های دینی می‌آید، نفس[1] است. رنه دکارت احتمالاً مشهورترین کسی است که به دوگانه‌انگاری ذهن/بدن قائل است: این قسم دوگانه‌انگاری را غالباً دوگانه‌انگاری دکارتی می‌نامند(واژهٔ Cartesian / دکارتی صفتی است که از نام دکارت مأخوذ است).

انگیزه‌ای قوی برای اعتقاد آوردن به حقانیت دوگانه‌انگاری، دشواریِ فراروی اغلب ما در فهم این معناست که چگونه چیزی کاملاً مادی، مثل مغز، می‌تواند الگوهای پیچیدهٔ فکر و احساس راکه به آن آگاهی یا شعور می‌گوییم پدید آورد. چگونه چیزی کاملاً مادی می‌تواند اندوهگین شود یا به قدر و ارزش تابلویی وقوف پیدا کند؟ این قبیل پرسش‌ها موجب می‌شود که دوگانه‌انگاری به عنوان راه حلی برای مسئلهٔ ذهن /بدن باورپذیری و اعتبار اولیه‌ای پیدا کند. با این حال، انتقادهای محکمی نسبت به این نظریه بیان شده است.

نقد دوگانه‌انگاری

در بارهٔ دوگانه‌انگاری نمی‌توان پژوهش علمی کرد

یکی از انتقادهایی که گاهی نسبت به دوگانه‌انگاریِ ذهن / بدن مطرح می‌شود این است که دوگانه‌انگاری در فهم ماهیت ذهن حقیقتاً کمکی به ما نمی‌کند. همه آنچه دوگانه‌انگاری به ما می‌گوید این است که در یکایک ما جوهری غیرمادی هست که فکر می‌کند، خواب می‌بیند، تجربه می‌کند و... ولی فیزیکالیست‌ها مدعی شده‌اند که ذهن غیرمادی را نمی‌توان بی‌واسطه محل پژوهش قرار داد: مخصوصاً نمی‌توان در مورد آن پژوهش علمی کرد، زیرا

---

1. soul

علم تنها با جهان مادی سروکار دارد. همهٔ آنچه می‌توانیم بررسی کنیم آثار و معلول‌های آن ذهن غیرمادی در جهان است.

اصحاب دوگانه‌انگاری ممکن است در جواب بگویند که ما قادریم از راه درون‌نگری، یعنی از طریق نظر کردن به فکر خویش، ذهن را مشاهده و بررسی کنیم. و پژوهش غیرمستقیم یا باواسطهٔ ذهن از طریق آثار و معلول‌هایش در عالم مادی کاری است که از ما ساخته است و به واقع نیز آن را انجام می‌دهیم. غالب علوم با استنتاج علل از روی معلول‌های مشهود کار خود را از پیش می‌برند؛ پژوهش علمیِ ذهن غیرمادی نمونه‌ای از این قسم رویکرد است. به علاوه، دوگانه‌انگاری ذهن / بدن لااقل این مزیت را دارد که توضیح می‌دهد چگونه ممکن است بعد از مرگ تن به حیات خود ادامه دهیم، کاری که فیزیکالیسم نمی‌تواند بدون وارد کردن مفهوم رستاخیز بدن‌ها بعد از مرگ، از پس آن برآید.

تکامل

این باور قبول عام دارد که آدمیان از اَشکالِ ساده‌تر حیات پیدا آمده‌اند. با این حال، اصحاب دوگانه‌انگاری دشوار می‌توانند توضیح دهند که چگونه چنین چیزی ممکن بوده است. احتمالاً اَشکال بسیار سادهٔ حیات مانند آمیب‌ها ذهن ندارند، حال آن‌که انسان‌ها و احتمالاً برخی حیواناتِ برتر دارای ذهن هستند. پس چگونه ممکن است آمیب‌ها باعث پیدایش موجوداتی واجد ذهن شده باشند؟ این جوهر ذهنی از کجا به شکلی خلق‌الساعه توانسته است پدیدآید؟ و چرا تکامل ذهن چنین توازی تنگاتنگی با تکامل مغز دارد؟

یکی از راه‌هایی که دوگانه‌انگار برای جواب دادن به این انتقاد پیش رو دارد این است که بگوید حتی آمیب‌ها نیز واجد ذهنند که البته از نوعی بسیار محدود است، و ذهن به موازات تکامل بدن حیوانات تکامل یافته است. یا این‌که او می‌تواند قدم فراتر گذارد و بگوید که هر شیء مادی نوعی ذهن نیز

دارد. این نگرش اخیر قول به روانمندیِ همهٔ موجودات[1] خوانده می‌شود. به زعم پیروان این نگرش، حتی سنگ‌ها نیز دارای اذهانی بسیار ابتدایی هستند. بدین قرار تکامل قابلیت ذهنی آدمی را می‌توان بر حسب این امر توضیح داد که این قابلیت ترکیبی از [قابلیت‌های ذهنی] جواهر مادی است و بنابراین ادغام اذهان ساده است که ذهنی پیچیده‌تر را پدید می‌آورد. با این حال، [تنها] شمار قلیلی از اصحاب دوگانه‌انگاری با چنین نگرشی همداستانند، و این تاحدی از آن‌روست که نگرش یاد شده تمایز میان آدمیان و آنچه را به دیدهٔ ما عالَم جمادات است مخدوش می‌کند.

تعامل

جدی‌ترین مشکلی که اصحاب دوگانه‌انگاری با آن مواجهند این است که توضیح دهند چگونه ممکن است دو جوهر ذهن و بدن که تا این پایه با هم متفاوتند با یکدیگر تعامل داشته باشند. مطابق نگرش اصحاب دوگانه‌انگاری، پیداست که، مثلاً، من می‌توانم فکری در سر داشته باشم و آن‌گاه این فکر می‌تواند موجب حرکتی در بدنم شود. به طور نمونه، می‌توانم فکر کنم که بینی‌ام را بخارانم، و آن‌گاه انگشتم به طرف بینی‌ام حرکت می‌کند و آن را می‌خاراند. مشکلی که اصحاب دوگانه‌انگاری با آن مواجهند این است که دقیقاً معلوم دارند چگونه فکرِ کاملاً ذهنی می‌تواند به خارش ــ که عملی است جسمی ــ بینجامد.

این واقعیت که رخدادهای مغزی ارتباط تنگاتنگی با رخدادهای ذهنی دارند مشکلی را که متذکر شدیم بارزتر می‌کند. وقتی معلوم است که، مثلاً، آسیب شدید به مغز منجر به نارسایی روانی [یا ذهنی] می‌شود، چه لزومی دارد که مفهوم ذهن را به وصف این‌که [جوهری] مجزا از بدن است به میان

1. panpsychism

آوریم؟ اگر ذهن و بدن حقیقتاً مجزا از یکدیگرند، چرا آنچه گفتیم رخ می‌دهد؟

دوگانه‌انگاری با اصل علمی بنیادینی منافات دارد

جنبهٔ دیگری از دشواری تبیینِ تعامل این است که به نظر می‌رسد این نظریه با یک اصل علمی بسیار بنیادی منافات دارد. غالب دانشمندان، مخصوصاً آن‌هایی که به مشرب فیزیکالیسم قائلند، می‌پندارند که هر تغییری در شیء را می‌توان بر حسب رخداد مادی پیشینی توضیح داد: علل همهٔ رخدادهای مادی خودشان مادی هستند. بدین قرار، مثلاً، اگر سلولی عصبی در مغز کسی فعال شود، نوروپسیکولوژیست به جستجوی علتی مادی برای آن برمی‌آید. ولی اگر فکر محض، که فعالیت ذهن است، بتواند منجر به عمل شود، در آن صورت پاره‌ای رخدادهای صرفاً ذهنی باید مستقیماً منجر به رخدادهایی مادی گردد. اصحاب دوگانه‌انگاری ناچارند برای تجدیدنظر [خویش] در یکی از مفروضات کاملاً بنیادیِ علم توجیهی اقامه کنند. البته امکان دارد که آن‌ها تصور کنند می‌توانند با آوردن این دلیل که دوگانه‌انگاری حقیقتی است که صدق آن بدیهی است این بازنگری را توجیه کنند؛ ولی اگر در این باره تردیدی وجود داشته باشد، به نظر می‌رسد معقول‌تر این است که نظریهٔ دوگانه‌انگاری را خطا بدانیم، نه آن فرض علمی را که تا امروز ثمراتی بسیار مفید در تحقیقات علمی داشته است.

دوگانه‌انگاری بدون [قول به] تعامل

موازی‌انگاری ذهن و بدن

یکی از راه‌هایی که اصحاب دوگانه‌انگاری می‌توانند اشکالات و مسائل ملازم با تبیین این مطلب را دور بزنند که تعامل ذهن و بدن چگونه امکان دارد، این

است که اصلاً وجود چنین تعاملی را حاشا کنند. شماری از ایشان دلیل آورده‌اند که اگرچه هم ذهن و هم بدن وجود دارند، و ما هر کدام ذهنی و بدنی داریم، فی‌الواقع میان آن‌ها تعاملی در کار نیست. این رأیِ کمابیش غریب به موازی‌انگاری ذهن و بدن[1] معروف است. ذهن و بدن به موازات هم عمل می‌کنند، درست مثل دو ساعت که به طور هماهنگ تنظیم شده‌اند. و هر دو یک زمان را نشان می‌دهند. وقتی کسی انگشت پایم را لگد می‌کند، احساس درد می‌کنم؛ ولی این احساس نه از آن روست که از بدن من به ذهنم پیامی ارسال می‌شود. دلیلش تنها این است که خدا (یا مقارنهٔ کیهانیِ حیرت‌انگیزی) این دوجنبهٔ مستقلِ [وجود] مرا طوری تنظیم و تنسیق کرده است که به موازات هم عمل می‌کنند. این توازی به نحوی سامان یافته است که وقتی شخصی پا روی انگشت پایم می‌گذارد، در ذهنم احساس درد می‌کنم، ولی هیچ کدام از این دو رخداد علت آن دیگری نیست: چیزی که هست یکی از آن‌ها بلافاصله به دنبال دیگری رخ می‌دهد.

نظریهٔ علت موقعی

اهتمام دیگری که صورت بسته است تا تبیین کنند که چگونه ذهن و بدن می‌توانند با هم تعامل داشته باشند ـ اهتمامی که به اندازهٔ اهتمام پیشین غریب است ـ معروف به نظریهٔ علت موقعی[2] است. آن‌جا که موازی‌انگاری اعلام می‌دارد که پیوند ظاهری ذهن و بدن پنداری بیش نیست، نظریهٔ علت موقعی مؤید آن است که چنین پیوندی واقعاً وجود دارد، ولی مدلل می‌دارد که پیوند یادشده حاصل تصرف خداوند است. خداست که پیوند بین ذهن و بدن، بین صدمه دیدن انگشت پایم و احساس دردم، یا بین تصمیم من به این که بینی‌ام را بخارانم و حرکت دستم، را فراهم می‌کند.

---

1. psychophysical parallelism

2. occasionalism

اشکالی که در موازی‌انگاری ذهن و بدن، لااقل در معقول‌ترین شکل آن، و نیز در نظریهٔ علت موقعی وجود دارد این است که هر دوی آن‌ها وجود خدا را مسلّم فرض می‌کنند، مطلبی که، همان طور که در فصل ۱ ملاحظه کردیم، به هیچ رو بدیهی نیست. به علاوه، این نظریه‌ها احتمالاً حتی به دیدهٔ خداباوران هم کمی ساختگی جلوه می‌کنند.

نظریهٔ پدیدار ثانوی

نگرش سوم به مسئلهٔ تعامل [ذهن و بدن]مشهور به نظریهٔ پدیدارثانوی[1] است. این دیدگاه دایر است بر این‌که هرچند رخدادهای جسمانی علت رخدادهای ذهنی است، رخدادهای ذهنی هرگز علت رخدادهای جسمانی نیست، و نیز موجب رخدادهای ذهنی دیگری نمی‌شود. پس ذهن پدیداری ثانوی است: به عبارت دیگر، ذهن چیزی است که به هیچ روی مستقیماً در بدن تأثیر نمی‌کند. نظریهٔ پدیدارثانوی در توضیح قابلیت ظاهری من در بالابردن دستم به وسیلهٔ فکر کردن در بارهٔ این عمل، آن را وهم و پندار به شمار می‌آورد. این‌که من دستم را بالا می‌برم عملی است کاملاً جسمانی که تنها به ظاهر معلول فکر من به نظر می‌رسد. همهٔ رخدادهای ذهنی مستقیماً معلول رخدادهای جسمانی است، ولی رخدادهای ذهنی موجب رخدادهای جسمانی نمی‌شود.

نظریهٔ پدیدار ثانوی، همانند موازی‌انگاری و نظریهٔ علت موقعی، در مقام نظریه‌ای در بارهٔ ذهن اعتبار اندکی دارد. این نظریه همان قدر که مسائل دشواری را حل می‌کند، مسائل دشواری هم پیدا می‌آورد، خصوصاً این مسئله که به موجب نظریهٔ پدیدار ثانوی، اختیار محال می‌شود: ما هرگز

1. epiphenomenalism

نمی‌توانیم حقیقتاً اختیار عمل داشته باشیم، همهٔ آنچه می‌توانیم از آن برخوردار باشیم، توهم عمل کردن از روی اختیار است. و چرا علیت تنها در یک جهت واقع شود ــ به این صورت که علل مادی یا جسمانی معلول‌های ذهنی را پدید آورند ــ ولی هیچ‌گاه عکس آن برقرار نباشد؟

فیزیکالیسم

حال که دوگانه‌انگاری ذهن/بدن و شماری از انتقادهای طرح شده نسبت به آن و برخی صورت‌هایش را بررسی کرده‌ایم، بیاییم نظری به فیزیکالیسم بیندازیم. فیزیکالیسم نگرشی است دایر بر این‌که رخدادهای ذهنی را می‌توان به نحو تام و تمام بر حسب رخدادهای مادی یا جسمانی، معمولاً رخدادهایی که در مغز صورت می‌گیرد، توضیح داد. فیزیکالیسم، برخلاف دوگانه‌انگاری ذهن / بدن، که قائل به وجود دو قسم جوهر اصلی است، صورتی از یگانه‌انگاری[1] است: مطابق این نگرش، تنها یک قسم جوهر وجود دارد، و آن هم جوهر مادی است. اولین حسن فیزیکالیسم نسبت به دوگانه‌انگاری این است که خبر از برنامه‌ای برای بررسی علمی ذهن می‌دهد. لااقل در مقام نظر ممکن است که شرحی سراپا مادی از هر رخداد ذهنی به دست دهیم.

فلاسفهٔ فیزیکالیست سعی ندارند به دقت معلوم کنند که چگونه وضعیت‌های مغزی با افکار مطابقت دارند: این کار به عهدهٔ نوروپسیکولوژیست‌ها و سایر دانشمندان است. مشغلهٔ این فلاسفه عمدتاً به ثبوت رساندن این معناست که همهٔ رخدادهای ذهنی مادی هستند و، بنابراین، دوگانه‌انگاری باطل است.

فیزیکالیسم چند شکل دارد، که برخی از آن‌ها بیش از بقیه در معرض انتقاد بوده است.

---

1. monism

نظریهٔ یکسانی نوع

این شکلِ فیزیکالیسم دایر است بر این‌که رخدادهای ذهنی همان رخدادهای جسمانی هستند. مثلاً فکری در بارهٔ هوا صرفاً وضعیت خاصی از مغز است. هرگاه این وضعیت خاص مغزی پدیدآید، می‌توانیم آن را داشتن اندیشه‌ای در بارهٔ هوا توصیف کنیم. این نظریه را نظریهٔ یکسانیِ نوع[1] می‌خوانند. [مطابق این نظریه] هر نوع وضعیت جسمانی نوعی وضعیت ذهنی نیز هست.

برای این‌که مطلب روشن‌تر شود، فرض کنید که واژه‌های «آب» و «H_2O» هر دو به جوهری واحد اشاره دارند. ما از واژهٔ «آب» در هر سیاق معمولی استفاده می‌کنیم، و از واژهٔ H_2O در سیاق‌های علمی. و اما اگرچه هر دوی این واژه‌ها اشاره به چیز واحدی دارند، معانی آن‌ها اندکی متفاوت است: واژهٔ «آب» را برای توجه دادن به خواص اصلی این شیء ـ خیسی و امثال آن ـ به‌کار می‌برند؛ و واژهٔ «H_2O» را برای نشان دادن ترکیب شیمیایی آن. قلیلند افرادی که به دنبال یک پارچ H_2O برای افزودن به نوشیدنی خویش بگردند، ولی با این حال آب H_2O است: آن‌ها یک چیزند.

به همین وجه، آذرخش هم نوعی تخلیهٔ الکتریکی است. این‌که ما در توصیف این رخداد واژهٔ «آذرخش» را به‌کار ببریم یا عبارت «تخلیهٔ الکتریکی» را، بستگی به آن دارد که گرفتار طوفانی آمیخته با غریو تندر شده باشیم یا در حال بیان تحلیلی علمی‌تر درباب چیزی باشیم که در حال روی دادن است. ما می‌توانیم واژهٔ معمولی «آذرخش» را به‌کار ببریم بدون آن‌که از تحلیل علمی علت این پدیده هیچ‌گونه اطلاعی داشته باشیم، درست همان طور که می‌توانیم بدون اطلاع از ترکیب شیمیایی آب واژهٔ «آب» را استعمال کنیم و بفهمیم که خیس شدن چگونه چیزی است.

برگردیم به نظریهٔ یکسانی ذهن و مغز. «فکری در بارهٔ هوا» و «وضعیتی از

---

1. type-identity theory

مغز» چه بسا دو راه باشند برای اشاره به یک چیز کاملاً واحد. این دو عبارت واقعهٔ واحدی را وصف می‌کنند، ولی معنای آن‌ها به نوعی با هم فرق دارد. بیش‌ترِ ما در وصف این پدیده، توصیفِ ذهنیِ «فکری در بارهٔ هوا» را به‌کار می‌بریم، ولی، مطابق نظریهٔ یکسانی نوع، دانشمندان می‌توانند، علی‌الاصول، تحلیلی مفصل از آن وضعیت مغزی که همین فکر است عرضه بدارند. مهم‌تر این‌که هواداران نظریهٔ یکسانی نوع مدلل می‌دارند که هر فکری از این نوع عملاً وضعیتی مغزی از همان نوع است. یکی از محاسن این نظریه در باب ذهن این است که ناظر به اقسام اموری است که دانشمندان نوروپسیکولوژیست می‌توانند در بارهٔ آن‌ها تفحص و بررسی کنند، یعنی وضعیت‌های مادی مغز که منطبق است با انواع گوناگون اندیشه. با همهٔ این اوصاف، چند ایراد به نظریهٔ یکسانی نوع وارد است.

نقد نظریهٔ یکسانی نوع

شناختی از روندهای مغزی نداریم

ما به افکارمان معرفت بی‌واسطه داریم، ولی بیش‌ترِمان هیچ‌چیز در بارهٔ روندهای مغزی نمی‌دانیم. بعضی این مطلب را ایرادی به فیزیکالیسم می‌دانند. فکر همان روند مغزی نیست زیرا می‌توانیم به فکر علم داشته باشیم بدون آن‌که چیزی در بارهٔ نوروپسیکولوژی بدانیم. همهٔ ما دسترسیِ محرمانه‌ای به افکارمان داریم: به تعبیر دیگر، ما بهتر از هر کسی می‌دانیم که افکار خودآگاهمان از چه قرارند؛ [اما]در مورد وضعیت‌های مغزی چنین چیزی صدق نمی‌کند. ولی اگر افکار و وضعیت‌های مغزی یک چیز باشند، لازم می‌آید که خواص یکسانی داشته باشند.

با این حال، این ایراد فیزیکالیست‌ها را با اشکالی جدی مواجه نمی‌کند. ممکن است چیزی در بارهٔ ترکیب شیمیایی آب ندانیم، ولی این امر ما را از

درک مفهوم آب، و تشخیص طعم آب وقتی که آن را می‌نوشیم، بازنمی‌دارد. به همین وجه، ممکن است همهٔ افکار روندهای مغزی باشند، ولی دلیلی ندارد از آن‌هایی که فکر می‌کنند، انتظار داشته باشیم که برای درک افکار خود، ماهیت دقیق این روندهای مغزی را دریابند.

ویژگی‌های افکار و وضعیت‌های مغزی

اگر فکری در بارهٔ خواهرم همان وضعیت مغزیِ خاصی باشد، لازم می‌آید که آن فکر دقیقاً در همان مکانی باشد که آن وضعیت مغزیِ واقع است. ولی از قرار معلوم این [فرض] اندکی غریب است: به نظر نمی‌رسد که افکار به این صورت محل‌هایی دقیق داشته باشند. ولی از نظریهٔ یکسانی نوع این نتیجه لازم می‌آید. اگر من به سبب خیره شدن در نوری درخشان پی‌نقش[1] سبز مهتابی‌ای داشته باشم، این پی‌نقش اندازه‌ای مشخص، نوری درخشان و شکلی خاص دارد، ولی وضعیت مغزی من احتمالاً از این جهات بسیار متفاوت است. پس چگونه امکان دارد که این پی‌نقش همان وضعیت خاص مغزی باشد؟

هر فکری در بارهٔ چیزی است

هر فکری به چیزی راجع است: اصولاً محال است در بارهٔ هیچ فکری داشته باشیم. اگر فکر کنم که «پاریس شهر دلخواه من است»، فکر من راجع به مکانی است در عالَم واقع. ولی به نظر نمی‌رسد که روندها و وضعیت‌های مغزی در بارهٔ چیزی باشند: به نظر نمی‌آید که آن‌ها به کردار افکار به چیزی خارج از خودشان راجع باشند.

---

1. after-image

کیفیات: چونی‌ها

فیزیکالیسم ناظر به نوع،[1] همانند بسیاری راه‌حل‌های نافرجام برای مسئلهٔ ذهن / بدن، غالباً در معرض این انتقاد قرار می‌گیرد که تجربهٔ آگاهانه را به حساب نمی‌آورد: این‌که بودن در حالی خاص به واقع چگونه چیزی است. تعریف آگاهی چه بسا دشوار باشد، ولی مسلماً آگاهی مشتمل است بر احساسات، عواطف، درد، شادی، میل و امثال آن‌ها. گاهی از واژهٔ لاتین qualia / کیفیات یا چونی‌ها به عنوان اصطلاحی عام برای دربرگرفتن این امور استفاده می‌کنند. درست است که ما می‌توانیم «آب» و «H_2O» را توصیفات مترادفِ چیزی واحد بخوانیم، ولی [عبارت] «یادآوری اولین دیدارم از نیویورک» را نمی‌توان به این سادگی با عبارت «وضعیت مغزی خاصی» بازگو کرد. فرق آن‌ها این است که در مورد دوم با اشیای بی‌جان سروکار نداریم: [آنچه هست] احساسی است نسبت به این تجربهٔ آگاهانه. با این حال، تقلیل این فکر به صِرف وضعیتی مغزی تبیینی از این امر به دست نمی‌دهد که چرا چنین است. این کار یکی از بنیادی‌ترین پدیده‌های ملازم با آگاهی و تفکر را نادیده می‌گیرد، و آن وجود کیفیات یا چونی‌هاست. برای درک اهمیت این نکته، تفاوت بین وجوه صرفاً جسمانی دردی جانکاه ـ بر حسب رفتار سلول‌های عصبی و امثال آن ـ و احساس طاقت‌سوز واقعی درد را در نظر آورید: با توصیف مادی نمی‌توان به تمام و کمال ماهیت واقعیِ تجربهٔ این حالت را دریافت.

تفاوت‌های فردی

نقد دیگری از نظریهٔ یکسانی نوع بدین‌قرار است که این نظریه تأکید می‌ورزد که، مثلاً، افکارِ راجع به هوا جملگی نوع واحدی از وضعیت‌های مغزی

---

1. type physicalism

هستند حتی وقتی که صاحبان این افکار اشخاص مختلفی باشند. ولی ممکن است دلایل محکمی وجود داشته باشد برای این باور که مغز افراد مختلف به شکل‌هایی نسبتاً متفاوت عمل می‌کند، به‌طوری که وضعیت‌های مغزی مختلف در افراد مختلف ممکن است در عین حال موجد فکری مشابه شوند.

حتی این [بیان] هم متضمن این فرض است که افکار را می‌توان به دقت تقسیم کرد ـ که می‌توانیم بگوییم کجا فکری پایان می‌پذیرد و فکری دیگر آغاز می‌شود. یک فرض بنیادی نظریهٔ یکسانی نوع این است که اِمکان دارد دو نفر افکاری داشته باشند که دقیقاً عین هم باشد. وقتی دقیق‌تر تحلیل کنیم، به نظر می‌رسد که این فرض مشکوک است. اگر من و شما هر دو فکر کنیم که آسمان شب زیبا به نظر می‌رسد، ممکن است فکر خود را با کلمات واحدی بیان کنیم. ممکن است هر دو توجه [مخاطب] را به شکل خاصی که پرتو نور ماه بر ابرها می‌نشیند، و چیزهایی نظیر آن جلب کنیم. ولی آیا لزوماً افکار ما از نوع واحدی است؟

نمی‌توان فکر مرا در بارهٔ زیبایی آسمانِ این شب به‌راحتی از کل تجربه‌هایی که از آسمان در شب‌های گوناگون داشته‌ام جدا کرد، تجربه‌هایی که پیداست با تجربه‌های شما [در این زمینه] فرق بسیار دارد. یا اگر من معتقد باشم که مؤلف کتاب هزار و نهصدوهشتادوچهار تحت نام مستعار مطلب می‌نوشت و شما بر این عقیده باشید که اریک بلر تحت نام مستعار نویسندگی می‌کرد، آیا هر دو یک نوع فکر واحد داریم؟ مسلماً عباراتی که عقاید خود را باآن‌ها بیان می‌کنیم هر دو به انسان واحدی اشاره دارند، کسی که در محافل ادبی معمولاً او را به نام جرج ارول می‌شناسند. با این حال، برای این قبیل مسائل پاسخ سهل‌الوصولی در کار نیست. این مسائل نشان از آن دارند که دشوار است حیات ذهنی خود را به پاره‌هایی دقیق و مرتب و منظم تقسیم کنیم تا آن‌گاه بتوانیم آن‌ها را با پاره‌های حیات ذهنی دیگران مقایسه کنیم و تطبیق دهیم. اگر محال باشد بتوانیم معلوم داریم که چه هنگام دو نفر افکار

واحدی دارند، فیزیکالیسم ناظر به یکسانی نوع در مقام نظریه‌ای در بارهٔ ذهن قابل قبول نیست.

نظریهٔ یکسانی نمونه

یک راه برای دور زدن این نکته‌گیری‌ها از نظریهٔ یکسانی نوع طریقی است که نظریهٔ یکسانی نمونه[1] پیش پا می‌گذارد. این نظریه، که شکل دیگری است ازفیزیکالیسم، همانند نظریهٔ یکسانی نوع، دایر است بر این‌که افکار جملگی همان وضعیت‌های مغزی هستند. با این حال، برخلاف نظریهٔ یکسانی نوع، تصدیق می‌کند که همهٔ افکاری که از نوعی واحدند لزوماً نوع واحدی از وضعیت‌های مغزی نیستند. این نظریه از تمایز اساسی میان «نوع» و «نمونه» بهره می‌گیرد: راحت‌ترین راه برای توضیح این تمایز آوردن چند مثال است. همهٔ نسخه‌های کتاب جنگ و صلح، نمونه‌هایی از نوع خاصی (رمان جنگ و صلح) هستند؛ اگر شما صاحب «فولکسی قورباغه‌ای» باشید، نمونه‌ای از این نوع خاص، «فولکس قورباغه‌ای»، دارید. نوع، گونه است؛ نمونه مصداقی منفرد ازگونه. نظریهٔ یکسانی نمونه می‌گوید که نمونه‌های منفردِ نوع خاصی از فکر بالضروره وضعیت‌های جسمانی دقیقاً از نوع واحدی نیستند.

بدین قرار، وقتی امروز می‌اندیشم که «برتراند راسل فیلسوف بود» ممکن است این فکر متضمن وضعیت مغزی‌ای باشد متفاوت با وضعیت مغزی‌ای که وقتی دیروز در این فکر بودم وجود داشت. به همین وجه، برای آن‌که شما به این اندیشه فکر کنید ضرورتی ندارد که در همان وضعیت مغزی باشید که من در هر کدام از این دو زمان در آن قرار داشتم.

با این حال، نظریهٔ یکسانی نمونه لااقل در معرض یک انتقاد مهم قرار دارد.

---

1. token - identity theory

نقد نظریهٔ یکسانی نمونه

ممکن است وضعیت‌های مغزیِ واحد افکاری متفاوت باشند

به نظر می‌رسد که این شکل سادهٔ [نظریهٔ] یکسانی نمونه مؤید آن است که امکان دارد دو نفر به لحاظ جسمانی، تا حد کوچک‌ترین مولکول‌ها، عین هم باشند، ولی با این حال به لحاظ ذهنی کاملاً با هم فرق کنند. از قرار معلوم به موجب این نظریه، امور ذهنی از امور جسمانی بسیار مستقل است، و نیز نسبت امور جسمانی و امور ذهنی نسبتی است به تمام و کمال رازآمیز: حتی رازآمیزتر از نسبتی که دوگانه‌انگاری ذهن/بدن بین این دو قائل است.

با این حال، پردازندگان و هواداران نظریهٔ یکسانی نمونه معمولاً مفهوم ترتب[1] را در نظریهٔ خویش وارد می‌کنند. در شیء کیفیتی بر کیفیتی دیگر مترتب می‌شود که وجودش قائم به آن کیفیت دیگر باشد. بدین قرار، مثلاً، می‌توان گفت که زیبایی (با فرض این‌که امری ظاهری است) بر صفات مادی مترتب می‌شود: اگر دو نفر به لحاظ جسمانی عین هم باشند، محال است یکی از آن‌ها زیبا باشد و دیگری زیبا نباشد. با این حال، این بدان معنا نیست که همهٔ افرادِ زیبا عین یکدیگرند، معنایش تنها این است که اگر دو نفر سلول به سلول عینِ هم باشند، امکان ندارد که یکی از آن‌ها زیبا باشد و دیگری زیبا نباشد. اگر به نظریهٔ یکسانی نمونه در باب ذهن، این اندیشه را علاوه کنیم که کیفیات ذهنی بر کیفیات جسمانی مترتب می‌شوند و به این وسیله آن را تعدیل کنیم، نظریهٔ مذکور گویای آن خواهد بود که اگر کیفیات جسمانی همان که هستند باقی بمانند، امکان ندارد کیفیات ذهنی تغییر کنند. به تعبیر دیگر، اگر دو نفر دقیقاً در وضعیت مغزی واحدی باشند، تجربهٔ ذهنی واحدی خواهند داشت. با این حال، این بدان معنا نیست که دو نفر به صرف این دلیل که تجربهٔ ذهنی واحدی دارند، لزوماً در وضعیت ذهنی واحدی هستند.

---

1. supervenience

رفتارگرایی

رفتارگرایی در قیاس با نظریه‌های دوگانه‌انگارانه و فیزیکالیستی که مورد بررسی ما قرار گرفت برای حل مسئلهٔ ذهن / بدن راه حلی کمابیش متفاوت به دست می‌دهد. رفتارگراها وجود ذهن را به کلی حاشا می‌کنند. بیاییم به شکلی مبسوط بررسی کنیم که ایشان چگونه می‌توانند وجود چیزی را که به نزد غالب افراد بدیهی به نظر می‌رسد به طرزی خردپسند منکر شوند.

رفتارگراها می‌گویند وقتی کسی را دردمند یا عصبانی توصیف می‌کنیم، توصیفی از تجربهٔ ذهنی آن شخص به دست نمی‌دهیم. بلکه این توصیف ناظر به رفتار آشکار[1] آن شخص یا رفتار بالقوهٔ او در وضعیت‌های فرضی است. به تعبیر دیگر، توصیفی است از رفتاری که انتظار می‌رود در اوضاع و احوالی چنین و چنان از او سر بزند، یعنی توصیف گرایش‌های رفتاری اوست. دردمندی گرایش داشتن به درهم کشیدنِ چهره، نالیدن، فریاد زدن، جیغ کشیدن و امثال آن‌ها، بسته به شدت درد، است. عصبانیت گرایش داشتن به فریاد زدن، پا بر زمین کوفتن و گستاخانه جواب دادن به دیگران است. به‌زعم اصحاب رفتارگرایی، هر چند ما در بارهٔ وضعیت‌های ذهنی خویش سخن می‌گوییم، این کار صرفاً راه میانبری است برای توصیف رفتارمان و گرایش‌هایمان به رفتارکردن به این یا آن صورت. این راه میانبر برای توصیفِ رفتار ذهنی، ما را به آن‌جا کشانده است که ذهن را چیز مجزایی [از بدن] بدانیم: گیلبرت رایل (۱۹۰۰-۱۹۷۶)، فیلسوف رفتارگرای نامدار، در کتاب خود با نام مفهوم ذهن[2] این نگرش دوگانه‌انگار را «نظریهٔ جزمیِ روح در ماشین» خواند؛ در این توصیف روح همان ذهن است و ماشین همان بدن.

مطابق شرح رفتارگراها، مسئلهٔ ذهن / بدن شبه‌مسئله است نه مسئله‌ای

---

1. public
2. *The Concept of Mind*

واقعی. چیزی به نام مسئلهٔ تبیین رابطهٔ ذهن و بدن وجود ندارد زیرا تجربهٔ ذهنی به راحتی بر حسب الگوهای رفتاری توجیه می‌شود. بنابراین، رفتارگراها مدعی هستند که به جای حل این مسئله، آن را به تمام و کمال منحل کرده‌اند.

نقد رفتارگرایی

تظاهر

یکی از انتقادهایی که گاهی نسبت به رفتارگرایی مطرح می‌شود این است که رفتارگرایی نمی‌تواند میان آن‌که واقعاً درد می‌کشد و آن‌که تظاهر به درد کشیدن می‌کند تمایز گذارد. اگر قرار باشد هرگونه حرف و حدیثی در باب امور ذهنی را به توصیفات رفتار تحویل کنیم، دیگر جایی برای تبیینِ تفاوتِ میان بازیگری نافذ و کسی که واقعاً در رنج و مصیبت است باقی نمی‌ماند.

رفتارگراها در مقابل این ایراد می‌توانند متذکر شوند که تحلیل گرایشیِ کسی که تظاهر به دردمندی می‌کند با تحلیل گرایشیِ کسی که واقعاً درد می‌کشد تفاوت دارد. درست است که رفتار آن‌ها ظاهراً به هم شبیه است، ولی مسلماً از جهاتی فرق دارد. از باب مثال، بعید است کسی که تظاهر به دردمندی می‌کند بتواند همهٔ حالات جسمی ملازم با درد را در خود پدید آورد ــ تغییرات دما [ی بدن]، عرق ریختن و امثال این‌ها. وانگهی، واکنش این شخص به داروهای مسکن با واکنش کسی که به‌راستی درد می‌کشد فرقِ فراوان دارد: آن‌که تظاهر می‌کند به هیچ طریقی نمی‌تواند بفهمد که چه موقع داروها آغاز به اثر نهادن کرده‌اند، در حالی که شخصی که واقعاً درد می‌کشد به دلیل تغییر در رفتار دردمندانه‌اش به این امر واقف می‌شود.

کیفیات

انتقاد دیگری که نسبت به رفتارگرایی بیان شده این است که رفتارگرایی به کیفیت آنچه در وضعیتی ذهنی واقعاً احساس می‌شود اشاره‌ای نمی‌کند. رفتارگرایی با تحویل کردن همهٔ رخدادهای ذهنی به گرایش‌های رفتاری کیفیات یا چونی‌ها را به حساب نمی‌آورد. به طور قطع این نقد مهمی است بر رفتارگرایی که بگوییم این نظریه تجربهٔ درد کشیدن واقعی را صرفاً به داشتن گرایشی به جیغ زدن، چهره در هم کشیدن و گفتنِ «من درد می‌کشم» تحویل می‌کند. در [تجربه] درد کشیدن چیزی واقعاً احساس می‌شود، و این چیز وجهی اساسی از حیات روانی است. با این حال، رفتارگرایی آن را نادیده می‌گیرد.

چگونه از باورهایم آگاه می‌شوم؟

مطابق رفتارگرایی، من دقیقاً به همان نحو از باورهایم آگاه می‌شوم که از باورهای دیگران آگاهی حاصل می‌کنم، یعنی از راه مشاهدهٔ رفتار. ولی مسلّم است که این تصورِ نادرستی است از آنچه به واقع رخ می‌دهد. ممکن است حقیقت داشته باشد که من از طریق گوش دادن به آنچه می‌گویم و زیر نظر گرفتن کارهایی که در اوضاع و احوال مختلف انجام می‌دهم می‌توانم به نکات جالبی در بارهٔ آنچه به‌راستی باور دارم واقف شوم. ولی برای دانستن چیزهایی از این قبیل که من عمل قتل را نادرست می‌دانم، یا من در انگلیس زندگی می‌کنم ضرورتی ندارد که در مورد رفتار خودم مشاهداتی انجام دهم. من به این‌ها بدون آن‌که نیازی باشد به کردار کارآگاهی خصوصی در رفتارم تحقیق کنم آگاهی دارم. بنابراین، رفتارگرایی تفاوت میان راه‌های معرفت به نفس و راه‌های پی بردن به باورهای دیگران را به طرز قانع‌کننده‌ای تبیین نمی‌کند.

جوابی که می‌شود به این انتقاد داد این است که وقتی به تأمل در نفس (درون‌نگری) می‌پردازم تا ببینم آیا معتقدم که، مثلاً، شکنجه عملی است بی‌رحمانه، کاری که می‌کنم این است که پیش خودم فکر می‌کنم «اگر مطلع می‌شدم کسی را شکنجه کرده‌اند چه می‌گفتم و چه می‌کردم؟» آن‌گاه جواب این سؤال گرایش‌های مرا در این خصوص بر خودم عیان می‌کند. اگر این مطلب درست باشد، اصحاب رفتارگرایی در این فرض خود محقند که میان وقوف به وضع خاص خود و وقوف به وضع دیگران تفاوت مهمی وجود ندارد. با این حال، این تحلیل در بارهٔ درون‌نگری چندان قانع‌کننده نیست: تحلیل یاد شده با آنچه احساس می‌کنم هنگام درون‌نگری انجام می‌دهم همخوانی ندارد.

درد اشخاص افلیج

از آن‌جایی که رفتارگرایی یکسره بر واکنش‌ها یا واکنش‌های بالقوهٔ افراد مورد نظر مبتنی است، به نظر می‌رسد که لازم می‌آید بر اساس تحلیل رفتارگرایانه، آن‌هایی که دچار فلج کاملند نتوانند تجربهٔ ذهنی داشته باشند. وقتی آن‌ها قادر نیستند که حرکت کنند، و هرگز هم قادر نخواهند بود، چگونه می‌توانند به نحوی از انحا رفتار کنند؟ اصحاب رفتارگرایی ناچارند بگویند فردی که دچار فلج کامل است نمی‌تواند احساس درد کند، زیرا رفتارِ دردمندانه‌ای از خودش نشان نمی‌دهد. ولی بر اساس شواهد و قرائن موجود در بارهٔ افرادی که فلج شده‌اند و سپس بار دیگر توانسته‌اند حرکت کنند، می‌دانیم که اشخاص افلیج غالباً واجد تجربهٔ ذهنی بسیار پرمایه‌ای هستند، و بی‌تردید از قابلیت چشیدن طعم درد نیز بهره دارند.

باورها می‌توانند سبب رفتار شوند

یک انتقاد دیگر نسبت به رفتارگرایی بدین قرار است که این نظریه بر این قول

صحه نمی‌گذارد که ممکن است باورهای شخص علت رفتار او باشد. برپایهٔ تحلیل رفتارگرایانه، علت این‌که شخصی بارانی‌اش را به تن می‌کند این باور نیست که باران می‌بارد، بلکه گرایش به پوشیدن بارانی است که سازندهٔ اصلی آن باور است. محال است رخدادهای ذهنی سبب رفتار شوند زیرا آن‌ها به استقلال از رفتار وجود ندارند: مطابق رفتارگرایی، رخدادهای ذهنی صرفاً گرایش‌هایی به رفتار کردن به این یا آن صورتند. با این حال، در صدق این مدعا تردیدی نیست که، لااقل در یک موقعیت، رخدادهای ذهنی ما به رفتار منجر می‌شود. من بالاپوشم را به تن می‌کنم زیرا تصور می‌کنم که عن‌قریب باران می‌بارد. ولی اصحاب رفتارگرایی نمی‌توانند از باور من دایر بر این‌که عن‌قریب باران می‌بارد، حتی به عنوان تبیینی برای رفتار من، استفاده کنند زیرا باور من به واقع برساختهٔ رفتار، و برساختهٔ گرایش‌من به رفتار کردن به این یا آن صورت، است: باور و عمل از هم جداناشدنی هستند.

کارکردنگری

کارکردنگری[1] رویکردی است نوظهور برای [حل] مسئلهٔ ذهن/بدن. تمرکز این نظریه بر نقش کارکردیِ وضعیت‌های ذهنی است: این امر عملاً به معنای تمرکز بر دروندادها،[2] بروندادها[3] و نسبت میان وضعیت‌های درونی است. اصحاب کارکردنگری هر وضعیت ذهنی را بر حسب نسبت‌های نوعی آن با سایر وضعیت‌های ذهنی و آثار آن بر رفتار تعریف می‌کنند. بدین قرار تعریفی که ایشان از فکری در بارهٔ هوا به دست می‌دهند بر حسب نسبت‌های این فکر با سایر افکار و نیز با رفتار است: آنچه مرا به داشتن این فکر سوق می‌دهد؛ نسبت این فکر با سایر افکار من؛ و کاری که این فکر مرا به سمت آن

1. functionalism 2. inputs 3. outputs

می‌کشاند. کارکردنگری به این عنوان از بینش‌های رفتارگرایی ــ نظیر این‌که فعالیت ذهنی معمولاً ربط وثیقی با گرایش‌های رفتاری دارد ــ بهره‌می‌گیرد و در عین حال تصدیق می‌کند که رخدادهای ذهنی می‌توانند به واقع علل و اسباب رفتار باشند.

از راه مقایسهٔ کارکردنگری با نسبت میان کامپیوتر و برنامهٔ آن، درک این نظریه سهل‌تر می‌شود. وقتی صحبت از کامپیوتر به میان می‌آید، فرق نهادن میان سخت‌افزار و نرم‌افزار راهگشاست. سخت‌افزار کامپیوتر چیزهایی است که کامپیوتر به واقع از آن‌ها ساخته شده است: ترانزیستورها، مدارها، تراشه‌های سیلیکُنی، صفحهٔ نمایش، صفحه کلید و امثال آن. در مقابل، نرم‌افزار همان برنامه است، نظامی از عملیات که سخت‌افزار آن‌ها را انجام می‌دهد. معمولاً نرم‌افزار را می‌توان برای استفاده در سیستم‌های مختلف متناسب کرد. نرم‌افزار معمولاً نظامی پیچیده از دستورالعمل‌ها برای سخت‌افزار کامپیوتر است، دستورالعمل‌هایی که از لحاظ فیزیکی ممکن است به شکل‌های متفاوتی اجرا شوند، ولی جملگی به نتیجهٔ واحدی می‌رسند.

کارکردنگری در مقام نظریه‌ای در بارهٔ ذهن با نرم‌افزار فکر سروکار دارد نه سخت‌افزار آن. از این حیث شبیه رفتارگرایی است. در مقابل، مشغلهٔ فیزیکالیسم این است که نسبت میان قطعاتی از سخت‌افزار ــ مغز آدمی ــ و بستهٔ نرم‌افزاری خاصی ــ فکر آدمی ــ را عیان سازد. کارکردنگری به هیچ روی نظریه‌ای در بارهٔ سخت‌افزار فکر نیست، گرچه به طور حتم می‌توان آن را با اقسام گوناگون فیزیکالیسم سازگار کرد: به حال کارکردنگری فرقی نمی‌کند که برنامه‌های ذهنی در کدام اقسام نظام‌های فیزیکی عمل می‌کنند. مشغلهٔ اصلی کارکردنگری این است که نسبت‌های برقرار میان اقسام گوناگون فکر و رفتار را به دقت مشخص کند.

نقد کارکردنگری

کیفیات: کامپیوتر و آدمی

گرچه نظریهٔ کارکردنگری در بارهٔ ذهن میان فلاسفه محبوبیت فراوان دارد، این انتقاد بارها و بارها نسبت به آن مطرح شده است که کارکردنگری شرحی کافی و وافی از تجربهٔ آگاهانه و احساسات آگاهانه به دست، نمی‌دهد: از چگونگی یا کیفیت درد کشیدن، شاد بودن، فکر کردن در بارهٔ هوا و مانند این‌ها.

غالباً ایراد مشابهی نیز به این رأی می‌گیرند که کامپیوترها می‌توانند دارای ذهن باشند. مثلاً جان سرل، فیلسوف معاصر، برای آن‌که تفاوت فهم آدمی از یک داستان و «فهم» کامپیوتر از آن را نشان دهد از تجربه‌ای فکری بهره می‌گیرد. فرض کنید در اتاقی محبوس شده‌اید و زبان چینی هم نمی‌دانید. از طریق صندوق نامه‌ها که داخل در تعبیه شده است حروف چینی مختلفی که روی کارت‌های کوچکی چاپ شده، به دست شما می‌رسد. روی میزی در اتاق کتابی هست و نیز انبوهی کارت کوچک که روی آن‌ها حروف چینی دیگری چاپ شده است. کار شما این است که مشابه حروف چینی درج شده روی کارتی را که از طریق صندوق نامه‌ها به دست شما می‌رسد در کتاب پیدا کنید. آن‌گاه کتاب به حروف چینی متفاوت دیگری اشاره می‌کند که با آن حرف جفت می‌شود. شما باید این حرف دیگر را از میان انبوه کارت‌های روی میز بردارید و آن را از طریق صندوق نامه‌ها بیرون بفرستید. از بیرونِ اتاق این طور به نظر می‌رسد که شما در حال جواب دادن به پرسش‌هایی در بارهٔ داستانی به زبان چینی هستید. کارت‌هایی که وارد اتاق می‌شوند پرسش‌هایی مکتوب به زبان چینی‌اند، کارت‌هایی که شما بیرون می‌فرستید جواب‌های شما به آن پرسش‌ها هستند که آن هم به زبان چینی است. با این که شما زبان چینی نمی‌دانید، از بیرون اتاق این طور به نظر می‌رسد که داستان را می‌فهمید و در حال دادن جواب‌هایی هوشمندانه به پرسش‌هایی هستید که

در بارهٔ آن داستان با شما در میان نهاده‌اند. ولی شما تجربهٔ فهم آن داستان را ندارید: صرفاً در حال دستکاری چیزهایی هستید که به نزد شما حروفی بی‌معنا هستند.

برنامه‌های کامپیوتریِ به اصطلاح «هوشمند» همان وضعیتی را دارند که شما در تجربهٔ فکریِ «اتاق‌چینیِ» سرل در آن قرار دارید. آن‌ها نیز، مثل شما، نمادهایی را دستکاری می‌کنند بدون آن‌که حقیقتاً بفهمند این نمادها به چه چیز اشاره دارند. نتیجه این‌که اگر بر اساس تمثیل کامپیوتر، که شرح آن گذشت، در بارهٔ کارکردنگری اندیشه کنیم، [این نکته دستگیرمان می‌شود که] کارکردنگری نمی‌تواند تصویری جامع و کامل از ذهن ترسیم کند. این نظریه فهم واقعی را با دستکاری نمادها برابر می‌گیرد و بدین قرار به درک آن راه نمی‌برد.

اذهان دیگر

تا این‌جا غالب تلاش‌های مهمی را که برای حل مسئلهٔ ذهن / بدن صورت بسته است بررسی کرده‌ایم. همان طور که دیدیم، هیچ‌کدام از نظریه‌های طرح شده در بارهٔ ذهن به تمام و کمال قانع‌کننده نیست. حال بیاییم به مقولهٔ دیگری در فلسفهٔ ذهن عطف نظر کنیم ـ آنچه به مسئلهٔ اذهان دیگر مشهور است. از کجا می‌دانم که دیگران، به کردار من، می‌اندیشند، احساس می‌کنند و دارای آگاهی هستند؟ به طور قطع من می‌دانم که چه موقع درد می‌کشم، ولی اصلاً چگونه می‌توانم یقین داشته باشم که شخص دیگری در حال درد کشیدن است؟ من در نحوهٔ زندگی‌ام این را مسلم می‌گیرم که دیگران موجوداتی ذی‌شعورند، و می‌توانند تجربه‌هایی داشته باشند بسیار شبیه تجربه‌های خودم. ولی آیا می‌توانم به این امر علم یقینی پیدا کنم؟ تا آن‌جا که من می‌دانم، ممکن است دیگران جملگی روبات‌هایی بسیار پیچیده، یا، به تعبیری که گاه استفاده می‌شود، آدم‌های ماشینی باشند که طراحی شده‌اند تا

طوری واکنش نشان دهند که انگار حیاتی درونی دارند حال آن‌که در واقع از چنین حیاتی بهره‌مند نیستند.

هرچند این تصور ممکن است شبیه صورتی از کج‌خیالی یا پارانویا جلوه کند، مسئله‌ای است جدی که فلاسفه توجه فراوانی به آن مبذول داشته‌اند. بررسی این مسئله عیان‌کنندهٔ تفاوت‌های مهمی است میان نحوه‌ای که ما در مورد تجربهٔ خود آگاه می‌شویم و نحوه‌ای که در مورد تجربهٔ متعلق به دیگران آگاهی پیدا می‌کنیم.

از منظر رفتارگرایی مسئلهٔ اذهان دیگر وجود ندارد

پیش از آن‌که به رایج‌ترین پاسخ این شبهات در بارهٔ تجربهٔ متعلق به دیگران نظر بیندازیم، شایسته است متذکر شویم که نزد رفتارگرایان مسئلهٔ اذهان دیگر محلی از اعراب پیدا نمی‌کند. به دیدهٔ ایشان، آشکارا مناسبت دارد که به دیگران بر مبنای رفتارشان تجربهٔ ذهنی را نسبت دهیم زیرا ذهن چیزی جز این نیست: گرایش‌هایی به رفتار کردن به این یا آن صورت در این یا آن وضعیت. این امر سبب‌ساز لطیفهٔ غیرمؤدبانهٔ رفتارگرایانه‌ای است به این مضمون که روزی دو رفتارگرا با یکدیگر همبستر می‌شوند و بعد یکی به دیگری می‌گوید: «به تو حسابی خوش گذشت، به من چطور؟»

استدلال تمثیلی

بدیهی‌ترین پاسخ شبهه‌افکنی در بارهٔ آگاهی داشتن یا ذی‌شعور بودن دیگران استدلال تمثیلی است. همان طور که در فصل ۱ به هنگام بررسی برهان نظم در اثبات وجود خدا مشاهده کردیم، استدلال تمثیلی مبتنی بر مقایسهٔ دو چیز کمابیش مشابه است. اگر چیزی از جهاتی شبیه چیز دیگری باشد، چنین فرض می‌شود که از سایر جهات هم شبیه آن است.

دیگران از بسیاری جهاتِ مهم شبیه منند: همهٔ ما اعضای نوع واحدی هستیم، و در نتیجه واجد بدن‌هایی کاملاً مشابهیم؛ نیز به طرزی کمابیش مشابه رفتار می‌کنیم. وقتی من درد شدیدی احساس می‌کنم فریاد سر می‌دهم، و غالب اعضای نوع بشر نیز وقتی در اوضاعی قرار دارند که پیش‌بینی می‌کنم طعم درد [شدیدی] را بچشند همین کار را انجام می‌دهند. مدعای استدلال تمثیلی این است که وجود شباهت‌های جسمانی و رفتاری میان من و دیگران کافی است تا نتیجه بگیرم که دیگران مثل خود من حقیقتاً دارای آگاهی‌اند.

نقد استدلال تمثیلی

استدلال تمثیلی برهان نیست

استدلال تمثیلی برهانی قاطع بر صاحبِ ذهن بودنِ دیگران نیست. این قسم استدلال نیازمند قرائن تأییدکنندهٔ فراوانی است. ولی در مورد این استدلالِ تمثیلی تنها یک مورد واحد ـ خود من ـ وجود دارد که در آن شاهد ارتباط نوع معینی از بدن و رفتار با نوع معینی از آگاهی بوده‌ام.

سوای این یک مورد، بدن و رفتار دیگران از بسیاری جهات با بدن و رفتار من تفاوت دارد. چه بسا این تفاوت‌ها مهم‌تر از شباهت‌ها [ی موجود در این زمینه] باشد: می‌شد از استدلالی تمثیلی بهره بگیرم تا نشان دهم که تفاوت‌های میان بدن و رفتار من با بدن و رفتار دیگران مبیّن تفاوتی احتمالی در انواع تجربهٔ ذهنی در بین ماست. به علاوه، استدلال‌های تمثیلی، که شکل استقرایی دارند، تنها می‌توانند ادله و قرائن احتمالی برای نتایج خویش به دست دهند: آن‌ها هرگز نمی‌توانند چیزی را قاطعانه بر کرسی اثبات بنشانند. پس، در بهترین حالت، چنین استدلالی تنها می‌تواند ثابت کند که به احتمالِ قریب به یقین دیگران دارای ذهنند. این برهانی قاطع نیست، ولی،

همان‌طور که در فصل مربوط به علم دیدیم، برهانی وجود ندارد که به طور قطع نشان دهد که خورشید فردا طلوع می‌کند؛ با این حال، ما دلایل محکمی داریم که در این باره احساس اطمینان کنیم.

استدلال تمثیلی تحقیق‌ناپذیر است

از این گذشته، به نظر نمی‌رسد راهی وجود داشته باشد که قاطعانه ثابت کنیم حکمی نظیر «او درد می‌کشد» صادق، یا، به همین وجه، کاذب است. صرف این‌که شخصی فریاد می‌کشد، لازم نمی‌آورد که او در حال تجربهٔ همان چیزی باشد که وقتی من درد شدیدی دارم تجربه‌اش می‌کنم. شاید او اصلاً واجد هیچ تجربه‌ای نباشد. و گزارش کلامی تجربهٔ او موثق نیست: می‌توان روباتی را طراحی کرد که در چنین وضع و حالی به طرز اقناع کننده‌ای جواب دهد. مشاهدهٔ ممکنی وجود ندارد که بتواند این اندیشه را که آن شخص در حال درد کشیدن است اثبات یا ابطال کند. بدیهی است فریاد کشیدنِ فردی، در موارد عملی برایمان کافی است تا کمابیش مطمئن شویم که او درد می‌کشد. ولی از منظر منطقی، رفتارْ برهان قاطعی بر [وجود] درد نیست(هرچند غالب انسان‌ها با اتکا بر این فرض عمل می‌کنند که دلالت فریاد کشیدن بر وجود درد دلالتی موثق و قابل اطمینان است).

البته فرض این‌که دیگران واجد آگاهی نیستند چه بسا به دیدهٔ ما بسیار ساختگی جلوه کند. بدین قرار چه بسا تا به حال چنان به ذهن‌مندی دیگران مطمئن بوده‌ایم که حاجت به برهانی قاطع در این باره نداشته‌ایم ـ مسلماً بیش‌ترِ ما در غالب اوقات با اتکا بر این فرض عمل می‌کنیم که دیگران صاحب ذهنند. اصالت نفس، همان‌طور که در فصل مربوط به عالم خارج ملاحظه کردیم، موضعی قابل دفاع نیست.

نتیجه‌گیری

در این فصل دوگانه‌انگاری، فیزیکالیسم و مسئلهٔ اذهان دیگر را محل بحث و فحص قرار دادیم و به این موضوعات بذل توجه کردیم. این‌ها مسائل اصلی در فلسفه ذهن است. از آن جایی که فلسفه به ماهیت فکر علاقهٔ فراوان دارد، به دیدهٔ کثیری از فلاسفه، علی‌الخصوص آن‌هایی که در فلسفهٔ ذهن تخصص دارند، انواع مسائلی که در این فصل بررسی کردیم در ژرفای تقریباً جمیع مسائل فلسفی است. شک نیست که بسیاری از درخشان‌ترین فلاسفهٔ قرن بیستم توش و توان خود را بر سر [پرداختن به] مسائلی در فلسفهٔ ذهن نهاده‌اند. در نتیجه، غالبِ متونی که در این زمینه تحریر شده‌اند از نوعی بسیار تخصصی و پیچیده‌اند. کتاب‌هایی که در زیر فهرست شده‌اند دلیل راهی برای شما هستند در هزارتوی متونی که در حوزهٔ فلسفهٔ ذهن پیدا آمده‌اند.

منابعی برای مطالعه بیش‌تر

بهترین پیش‌درآمد بر فلسفهٔ ذهن کتاب زیر است که به شکلی فصیح و روشن نوشته شده و در زمینه غالب مباحثات امروزی در این زمینه روشنگر است:

Peter Smith and O. R. Jones, *The Philosophy of Mind* (Cambridge: Cambridge University Press,1986).

این کتاب هم پیش‌درآمد سودمند دیگری است:

P. M. Churchland, *Matter and Consciousness* (Cambridge, Mass.:MIT Press,1984).

کتاب زیر مروری است انتقادی بر مهم‌ترین رویکردها به فلسفهٔ ذهن:

Stephen Priest, *Theories of the Mind* (London: Penguin, 1991).

این کتاب را هم توصیه می‌کنم، هرچند برخی مطالب آن بسیار دشوار است:

Colin McGinn, *The Character of Mind* (Oxford: Oxford University Press, 1982).

کتاب زیر مجموعه‌ای جذاب و دلپذیر از مقالات، تأملات و داستان‌های کوتاهی است که با ایده‌های فلسفی در بارهٔ ذهن سروکار دارند:

Douglas R. Hofstadter and Daniel C. Dennett(eds.) *The Mind's I* (London: Penguin, 1982).

کتاب یاد شده مشتمل است بر مقالهٔ جان سرل به نام «ذهن‌ها، مغزها و برنامه‌ها» («Minds, Brains, and Programs») که در آن‌جا به این مسئله می‌پردازد که آیا کامپیوترها حقیقتاً می‌توانند فکر کنند. این مسئله خود موضوع کتاب زیر است:

Tim Crane, *Mechanical Mind* (London: Penguin, 1966).

این کتاب هم گزیدهٔ بسیار سودمند دیگری است:

William Lyons(ed.), *Modern Philosophy of Mind* (London: J. M. Dent, Everyman, 1955).

۷

هنر

بیش‌تر افرادی که از گالری‌ها دیدن می‌کنند، شعر و رمان می‌خوانند، تئاتر یا باله تماشا می‌کنند، به سینما می‌روند، یا موسیقی گوش می‌کنند زمانی از خود پرسیده‌اند که هنر چیست. این همان پرسش بنیادینی است که شالودهٔ کل فلسفهٔ هنر را تشکیل می‌دهد. در این فصل تعدادی از جواب‌هایی که به این سؤال داده‌اند بررسی می‌شود. شماری از مسائل فلسفی در باب ماهیت نقد هنری نیز محل بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

این واقعیت که قالب‌های جدید هنری مثل فیلم و عکاسی پیدا آمده‌اند و گالری‌ها چیزهایی نظیر تلی از آجر یا کپه‌ای از کارتن‌ها را به نمایش گذاشته‌اند وادارمان کرده است در بارهٔ حدود و ثغوری که مایلیم در چارچوب آن واژهٔ هنر را بر چیزها اطلاق کنیم به اندیشه فرو رویم. پیداست که هنر به نزد فرهنگ‌های مختلف در زمان‌های مختلف معانی گوناگون داشته است: هنر علاوه بر این‌که اساسی‌ترین باورها، بیم‌ها و امیدها و آرزوهای فرهنگی را که در آن پدیدار شده است تجسم بخشیده، در خدمت اغراض آیینی، دینی یا سرگرم‌کننده نیز درآمده است. به نظر می‌رسد پیش‌ترها آنچه هنر به شمار می‌رفت تعریف روشن‌تری داشت. ولی حال در اواخر قرن بیستم از قرار معلوم به مرحله‌ای رسیده‌ایم که هر چیزی ممکن است اثری هنری باشد. اگر چنین است، به موجب چه چیز شیء یا نوشته یا قطعه‌ای

موسیقی ارزش آن را دارد که هنر نامیده شود و شیء یا نوشته یا قطعه موسیقی دیگری فاقد این ارزش است؟

آیا هنر قابل تعریف است؟

آثار هنری تنوع بی‌کرانی دارند: چه بسا به نظر آید که نقاشی، نمایش، فیلم، رمان، موسیقی و رقص وجه اشتراک ناچیزی دارند. این امر شماری از فلاسفه را به آن‌جا رهنمون شده است که بگویند به هیچ روی نمی‌توان هنر را تعریف کرد. مدعای آن‌ها این است که جستجوی وجهی مشترک [درمیان هنرها] خطای محض است زیرا تنوع آثار هنری تا آن پایه است که امکان ندارد تعریفی که شامل حال همهٔ آن‌ها شود تعریف رضایت‌بخشی باشد. آن‌ها در پشتیبانی از این مدعا از مفهوم شباهت خانوادگی استفاده می‌کنند، مفهومی که لودویگ ویتگنشتاینِ فیلسوف در پژوهش‌های فلسفی[1] خویش آن را به‌کار برده است.

نگرش ناظر به شباهت خانوادگی

ممکن است شما قدری شبیه پدرتان باشید، و پدرتان هم قدری شبیه خواهرش باشد. ولی امکان دارد که شما هیچ شباهتی به خواهر پدرتان نداشته باشید. به تعبیر دیگر، ممکن است بین اعضای مختلف خانواده‌ای شباهت‌های متداخلی باشد بدون آن‌که یک ویژگی مشهودِ مشترک بین همهٔ آن‌ها وجود داشته باشد. به همین وجه، بسیاری از بازی‌ها به هم شبیهند، ولی دشوار می‌توان بین بازی سولیتر، شطرنج، راگبی و پولک‌بازی وجه مشترکی پیدا کرد.

شباهت‌هایی که میان اقسام‌گوناگون هنرهاست ممکن است از این دست

---

1. *Philosophical Investigations*

باشد: با وجود همانندی‌های آشکار بین پاره‌ای آثار هنری، چه بسا ویژگی‌های مشهودی که همهٔ این آثار از آن‌ها بهره برده باشند، یعنی وجوهی مشترک بین آن‌ها، در کار نباشد. در این صورت، خطاست که در پی تعریف عامی از هنر باشیم. بالاترین چیزی که می‌توانیم به آن امید ببندیم، تعریف یک قالب هنری، مثل رمان، فیلم داستانی یا سمفونی است.

نقد نگرش ناظر به شباهت خانوادگی

یک راه برای اثبات نادرستی این نگرش به دست دادن تعریفی از هنر است که قانع‌کننده باشد. در زیر به شماری از اهتمام‌هایی که بر سر این کار صرف شده است نظر می‌کنیم. با این حال، شایسته است متذکر شویم که حتی در مورد شباهت‌های خانوادگی چیزی هست که همهٔ اعضای خانواده آن را به اشتراک دارند: این واقعیت که آن‌ها به لحاظ ژنتیک به هم منسوب و مربوطند. و همه بازی‌ها از این لحاظ به هم شبیهند که بالقوه می‌توانند علاقهٔ غیرعملی بازیگران یا تماشاگران را به خود جلب کنند. حال، اگرچه این تعریف نسبتاً مبهم است و کاملاً رضایت‌بخش نیست ـ مثلاً به ما کمک نمی‌کند که بازی‌ها را از فعالیت‌هایی مثل بوسیدن یا گوش دادن به موسیقی متمایز کنیم ـ ولی دلالت بر این دارد که پیدا کردن تعریفی جامع‌تر و پذیرفتنی‌تر خلاف ممکنات نیست. اگر بشود این کار را در مورد بازی‌ها انجام داد، دیگر دلیلی ندارد که پیشاپیش امکان پیدا کردن چنین تعریفی از آثار هنری را منتفی بدانیم. البته ممکن است کاشف به عمل آید که وجه مشترک همهٔ آثار هنری چندان جذاب یا مهم نیست، ولی پیداست که یافتن چنین وجهی در زمرهٔ ممکنات است. پس بیاییم برخی از تعاریف نافرجام هنر را ملاحظه کنیم. نظریهٔ صورت معنادار،[1] نظریهٔ ایده‌آلیستی و نظریهٔ نهادی[2] در بارهٔ هنر مورد بررسی ما قرار می‌گیرند.

---

1. the significant form　　2. institutional

نظریهٔ صورت معنادار

نظریهٔ صورت معنادار در اوایل قرن بیستم رواج پیداکرد، و علی‌الخصوص با نام کلایو بل (۱۸۸۱-۱۹۶۴)، منتقد هنری، و کتابش با عنوان هنر گره خورده است. این نظریه از این فرض ابتدا می‌کند که آثار اصیل هنری جملگی احساسی زیبایی‌شناسانه در بیننده، شنونده یا خواننده پدید می‌آورند. این احساس در قیاس با احساسات زندگی روزمره از لونی دیگر است: وجه ممیز آن این است که مناسبتی با علائق عملی ندارد.

چه چیز در آثار هنری هست که باعث می‌شود افراد به چنین وجهی نسبت به آن‌ها عکس‌العمل نشان دهند؟ چرا آثار هنری این احساس زیبایی‌شناسانه را برمی‌انگیزند؟ پاسخ بل این است که آثار هنری اصیل جملگی کیفیتی را به اشتراک دارند که به «صورت معنادار» معروف است، اصطلاحی که برساختهٔ خود اوست. صورت معنادار نسبت معینی بین اجزاست ــ ویژگی‌های ممیزِ ساختار اثر هنری و نه مادهٔ آن. گرچه این نظریه را معمولاً تنها شامل حال هنرهای بصری می‌کنند، می‌توان آن را تعریفی از همهٔ هنرها نیز تلقی کرد.

بدین‌قرار، از باب مثال، اصحاب نظریهٔ صورت‌معنادار در بررسی این‌که به موجب چه چیز تابلویی از وان گوگ که در آن یک جفت پوتین کهنه را نقاشی کرده است اثری هنری است، اشاره می‌کنند به ترکیب رنگ‌ها و بافت‌ها که واجد صورت معنادارند و، بنابراین، در منتقدانِ حساسْ احساس زیبایی‌شناسانه برمی‌انگیزند.

صورت معنادار کیفیتی تعریف‌ناپذیر است که منتقدان حساس می‌توانند به صرافت طبع آن را در اثری هنری تشخیص دهند. از بخت بد، منتقدانِ فاقد حساسیت نمی‌توانند به درک صورت معنادار راه برند. بل، برخلافِ ــ مثلاً ــ اصحاب نظریهٔ نهادی که اندکی بعد در بارهٔ آن‌ها سخن می‌گوییم، بر این عقیده بود که هنر، مفهومی ارزشگذارانه است: یعنی اطلاق عنوان هنر به چیزی صرفاً طبقه‌بندی آن نیست، بلکه علاوه بر آن قائل شدن به این است که

آن اثر ارزش خاصی دارد. همهٔ آثار هنری اصیل، در همهٔ اعصار و همهٔ فرهنگ‌ها، از صورت معنادار بهره دارند.

نقد نظریهٔ صورت معنادار

دَور

به نظر می‌رسد استدلالی که در تأیید نظریهٔ صورت معنادار اقامه شده، دچار دور است از این لحاظ که دو مفهوم از مفاهیم بنیادی آن هر یک بر حسب دیگری تعریف شده‌اند. صورت معنادار صرفاً آن کیفیات صوری اثر است که احساس زیبایی‌شناسانه را موجب می‌شود. ولی احساس زیبایی‌شناسانه را تنها می‌توان احساسی دانست که در حضور صورت معنادار تجربه‌اش می‌کنند. این بیان،قانع‌کننده نیست. اگر نتوانیم از این دور موجود در تعریف رها شویم، نظریهٔ صورت معنادار به طرز چشمگیری بی‌محتوا خواهد بود. یا برای تشخیصِ صورت معنادار یا به منظور تشخیص احساس زیبایی‌شناسانه به راهی مستقل نیاز داریم. بدون چنین معیار مستقلی برای [تشخیص] این یا آن، نظریهٔ صورت معنادار در بطن خود حاوی تعریفی دوری است. مثل این است که در لغتنامه‌ای به دنبال معنی «آری» بگردیم و ببینیم که به صورت «متضاد 'نه'» تعریف‌شده، و بعد به دنبال معنی «نه» بگردیم و ببینیم که تعریفش «متضاد 'آری'» است.

ابطال‌ناپذیری

ایراد دیگری که به نظریهٔ صورت معنادار گرفته‌اند این است که نمی‌شود آن را ابطال کرد. یکی از فرضیات نظریهٔ صورت معنادار این است که همهٔ کسانی که حقیقتاً هنر را احساس می‌کنند به هنگام درک آثار هنریِ راستین تنها طعم یک احساس را می‌چشند. ولی اثبات این معنا، اگر نگوییم محال، بی‌نهایت دشوار است.

اگر کسی مدعی شود که اثری هنری را به تمام و کمال احساس کرده ولی طعم این احساس زیبایی‌شناسانه را نچشیده است، طبعاً بل می‌گوید که آن شخص در اشتباه است: یا آن اثر را به تمام و کمال احساس نکرده، یا این‌که منتقدی حساس نبوده است. ولی این [مصادره به مطلوب است، یعنی] مسلم گرفتن قولی است که قرار است این نظریه آن را بر کرسی اثبات بنشاند: این قول که به واقع احساس زیبایی‌شناسانهٔ واحدی وجود دارد و آثار هنری اصیل موجد این احساس است. پس نظریهٔ صورت معنادار ابطال‌ناپذیر جلوه می‌کند. و کثیری از فلاسفه بر این عقیده‌اند که اگر ابطال نظریه‌ای منطقاً محال باشد به این دلیل که هر مشاهدهٔ ممکنی مؤید آن است، در این صورت آن نظریه بی‌معناست.

به همین وجه، اگر به چیزی اشاره کنیم که آن را اثری هنری محسوب می‌داریم و در عین حال آن چیز در منتقدی حساسْ احساس زیبایی‌شناسانه پدید نیاورد، اصحاب نظریهٔ صورت معنادار مدعی خواهندشد که آن چیز حقیقتاً اثر هنری نیست. و باز مشاهدهٔ ممکنی وجود ندارد که به موجب آن بتوان ثابت کرد این شخص در این زمینه دچار اشتباه است.

نظریهٔ ایده‌آلیستی

نظریهٔ ایده‌آلیستی در باب هنر، که قانع‌کننده‌ترین صورت آن را آر.جی. کالینگوود (۱۸۸۹-۱۹۴۳) در مبادی هنر[1] خویش به دست داده، با سایر نظریه‌های هنر از این حیث متفاوت است که اثر هنری واقعی را غیرمادی می‌داند: اثر هنری واقعی ایده یا احساسی است در ذهن هنرمند. این ایده، نمود خلاقانه و خیال‌پردازانهٔ مادی پیدا می‌کند، و به واسطهٔ درگیر شدن هنرمند با رسانهٔ هنریِ خاصی تعدیل می‌شود، ولی خودِ اثر هنری در ذهن

1. *Principles of Art*

هنرمند باقی می‌ماند. در برخی اشکال نظریهٔ ایده‌آلیستی تأکید اصلی بر این است که احساسی که بیان می‌شود احساسی مقرون به خلوص باشد. این امر عنصر ارزشگذارانهٔ پرقوتی را با این نظریه عجین می‌سازد.

نظریهٔ ایده‌آلیستی بین هنر و صنعت تفاوت می‌گذارد. آثار هنری در خدمت مقصودی نیستند. آن‌ها از طریق درگیرشدن هنرمند با رسانه‌ای خاص، مثل رنگ روغن یا کلمات، آفریده می‌شوند. در مقابل، اشیای صنعتی را برای مقصودی می‌سازند، و صنعتگر به جای آن‌که شیء را در فرایند ساختن آن طراحی کند، کارش را با طرحی [آماده] شروع می‌کند. بدین قرار، مثلاً تابلویی از پیکاسو مقصودی ندارد، و احتمالاً از قبل طرح آن به تمام و کمال ریخته نشده بوده است، در حالی که میزی که پشت آن نشسته‌ام کارکردی بسیار واضح دارد و در خدمت این کارکرد است و مطابق با طرحی از پیش موجود، مطابق نقشه‌ای کلی، ساخته شده است. آن تابلو اثری هنری است؛ این میز اثری صنعتی. این بدان معنا نیست که امکان ندارد آثار هنری حاوی عناصری صنعتی باشند: روشن است که بسیاری از آثار بزرگ هنری حاوی چنین عناصری هستند. کالینگوود به صراحت می‌گوید که دو مقولهٔ هنر و صنعت مانعة‌الجمع نیستند، بلکه اثر هنری صرفاً وسیله‌ای برای نیل به غایتی نیست.

نظریهٔ ایده‌آلیستی آثار هنری اصیل را در مقابلِ هنری قرار می‌دهد که صرفاً سرگرم‌کننده است (هنری که هدف از ایجاد آن صِرفِ سرگرم کردن مردمان، یا برانگیختن عواطفی است). هنر اصیل غایت و مقصودی ندارد: غایتی فی‌نفسه است. هنر سرگرم‌کننده نوعی صنعت است، و، بنابراین، در مرتبه‌ای فروتر از هنر واقعی جای می‌گیرد. شکل خالص هنری هم که به هنر دینی معروف است صنعت به شمار می‌آید زیرا به قصدی خاص آفریده شده است.

نقد نظریهٔ ایده‌آلیستی

غرابت

مهم‌ترین ایرادی که به نظریهٔ ایده‌آلیستی گرفته‌اند غرابت این طرز تلقی است که آثار هنری نه اشیایی مادی بلکه ایده‌هایی در ذهن است. معنای این حرف آن است که وقتی به گالری می‌رویم، همهٔ آنچه می‌بینیم ردّی و نشانی از آثار واقعی هنرمندان است. دشوار می‌توان به پای این قول صحه گذاشت، هرچند در مورد آثار هنریِ ادبی و موسیقایی که در آن‌ها شیء مادی واحدی وجود ندارد که بتوانیم آن را اثر هنری بنامیم قول یاد شده، معقول‌تر است.

نظریهٔ ایده‌آلیستی بسیار تنگ‌دامنه است

ایراد دومی که به نظریهٔ ایده‌آلیستی می‌گیرند بدین قرار است که دامنهٔ شمول این نظریه تنگ است: به نظر می‌رسد که نظریهٔ ایده‌آلیستی بسیاری از آثار هنریِ تثبیت شده را در ردهٔ آثار صنعتی صرف، نه آثار هنری راستین، قرار می‌دهد. بسیارند نقاشی‌های چهرهٔ طراز اولی که با هدف ثبت سیمای مدل آن‌ها تصویر شده‌اند؛ بسیارند نمایشنامه‌های طراز اولی که آن‌ها را برای سرگرمی نوشته‌اند. آیا معنایش این است که چون این آثار با مقصود خاصی در ذهن، خلق شده‌اند، نمی‌توانند آثاری هنری باشند؟ در بارهٔ معماری چه می‌توان گفت که سنتاً یکی از هنرهای زیبا بوده است: غالبِ ساختمان‌ها به منظوری خاص بنا می‌شوند، پس بر مبنای این نظریه، نمی‌توان آن‌ها را در شمار آثار هنری آورد.

نظریهٔ نهادی

آنچه به نظریهٔ نهادی در بارهٔ هنر معروف است حاصل تلاشی است که اخیراً نویسندگانی همچون جرج دیکی (۱۹۳۶ -   )، فیلسوف معاصر، در کار

کرده‌اند تا تبیین کنند که چگونه می‌توان چیزهای متنوعی مثل نمایشنامهٔ مکبث، سمفونی پنجم بتهوون، تلی از آجر، مستراحی سرپایی که «چشمه» نام گرفته است، شعر زمینِ بی‌حاصل[1] تی.اس.الیوت، سفرهای گالیورِ سویفت و عکس‌های ویلیام کلاین ـ همهٔ این‌ها را آثاری هنری دانست. مطابق این نظریه، دو چیز هست که همهٔ این آثار در آن مشترکند.

اول این‌که همگی ساختهٔ آدمی[2] هستند: یعنی آدمیان به درجه‌ای بر روی آن‌ها کار کرده‌اند. عبارت «ساختهٔ آدمی» به شکلی بسیار پراکنده و به دور از دقت به‌کار می‌رود ـ حتی ممکن است کندهٔ شناوری که از ساحل برداشته شده در صورتی که کسی آن را در یک گالری به نمایش گذارد ساختهٔ آدمی به شمار آید. قراردادن این کنده در گالری به این منظور که نگاه و توجه افراد را به نحوی جلب آن کنند، به مثابهٔ کارکردن روی این شیء محسوب می‌شود. واقع امر آن است که این تعریف از [شیء] ساختهٔ آدمی به قدری نادقیق است که چیز مهمی به مفهوم هنر اضافه نمی‌کند.

دوم، و مهم‌تر، این‌که به همهٔ این آثار از جانب عضو یا اعضایی از عالَم هنر [یا از جانب اهالی هنر] نظیر صاحب گالری، ناشر، تهیه‌کننده، رهبر ارکستر یا هنرمندی شأن و مرتبهٔ اثری هنری عطا شده است. در هر مورد کسی که صاحب مرجعیتی مناسب است به شیوه‌ای همسنگ تعمید دادن، آن‌ها را آثار هنری نامیده است. او به آن ساخته‌های آدمی شأن و مرتبهٔ «نامزدِ قدر نهادن» را بخشیده است.

ممکن است به نظر آید که گویی معنای این حرف آن است که آثار هنری صرفاً چیزهایی هستند که افرادی خاص آن‌ها را آثار هنری می‌نامند، مدعایی که به وضوح دَور است. در واقع، معنای این حرف چندان هم دور از این نیست. با این حال، لزومی ندارد که اهالی هنر عملاً نوعی مراسم را برای

---

1. *The Waste Land* 2. artifact

گذاردن نام هنر بر چیزی به جای آورند، حتی لزومی ندارد که عملاً آن را اثری هنری بنامند: کافی است آن اثر را هنر تلقی کنند. پس نظریهٔ نهادی قائل است به این‌که برخی افراد و گروه‌ها در جامعهٔ ما قابلیت آن را دارند که از رهگذر نوعی عمل سادهٔ «تعمید» ساخته‌ای از ساخته‌های آدمی را به اثری هنری بدل سازند، عملی که ممکن است به شکل «هنر» نامیدن چیزی صورت ببندد، ولی غالباً برابر است با انتشار، نمایش یا اجرای آن اثر. خود هنرمندان می‌توانند اعضا یا اهالی عالم هنر باشند. همهٔ اعضای این گروه نخبگان قابلیتی دارند همسنگ قابلیت شاه میداس[1] که می‌توانست به لطف آن هر چیزی را که به آن دست می‌زد بدل به طلا کند.

نقد نظریهٔ نهادی

این نظریه هنر خوب را از هنر بد متمایز نمی‌کند

گاهی استدلال می‌آورند که نظریهٔ نهادی نظریهٔ ضعیفی در باب هنر است زیرا به نظر می‌رسد که توجیهی به دست می‌دهد برای آن‌که تصنعی‌ترین و سطحی‌ترین چیزها آثار هنری به شمار آید. اگر من عضو یا اهل عالَم هنر بودم، می‌توانستم با نمایش دادن کفش پای چپم در یک گالری، آن را به صورت اثری هنری درآورم.

این‌که نظریهٔ نهادی راه را باز می‌گذارد تا کمابیش هر چیزی بتواند به صورت اثری هنری درآید البته حرف حقی است. گذاردن نام اثر هنری بر چیزی به این معنا نیست که آن اثر، اثر هنریِ خوبی است و نیز، به همان وجه، معنایش این نیست که آن اثر، اثر هنری بد یا ضعیفی است. این کار صرفاً شیء مورد نظر را به اعتبار طبقه‌بندی در زمرهٔ آثار هنری جای می‌دهد: به تعبیر دیگر، آن را در طبقه‌ای از چیزها می‌گنجاند که ما آن را طبقهٔ آثار هنری

---

۱. Midas: نام پادشاهی در اساطیر یونان. ـ م.

می‌نامیم. این امر فرق دارد با معنایی که غالباً از کاربرد واژهٔ «هنر» در نظر داریم که به موجب آن نه فقط طبقهٔ چیزی را مشخص می‌کنیم، بلکه غالباً به طور ضمنی این را هم می‌رسانیم که آن چیز در نوع خود خوب است. گاهی نیز اصطلاح «هنر» را به طرز مجازی برای اشاره به چیزهایی که به معنای واقعی کلمه به هیچ روی هنر نیستند به‌کار می‌بریم، مثل وقتی که می‌گوییم «از هر انگشت فلانی هزار هنر می‌ریزد.»[۱] نظریهٔ نهادی در بارهٔ هیچ کدام از این کاربردهای ارزشگذارانهٔ واژهٔ «هنر» حرفی ندارد که به ما بگوید. نظریهٔ نهادی نظریه‌ای است در بارهٔ آنچه همهٔ آثار هنری ـ خوب، بد و متوسط ـ به اشتراک دارند. نظریه‌ای است تنها در بارهٔ معنایی از «هنر» که ناظر به طبقه‌بندی است. پس به این اعتبار، این تشبیه نامناسبی است که بگوییم اعضا یا اهالی عالم هنر دستی دارند مثل دست میداس. طلا ارزش دارد؛ ولی، مطابق نظریهٔ نهادی، لزومی ندارد که در اثر هنری، ارزشی باشد.

با این حال، غالب افرادی که از «چیستی هنر» پرسش می‌کنند نه تنها به آنچه هنر می‌نامیم علاقه دارند، بلکه می‌خواهند بدانند چرا پاره‌ای چیزها را بالاتر از سایر چیزها ارزش می‌گذاریم. هم نظریهٔ صورت معنادار و هم نظریهٔ ایده‌آلیستی تا اندازه‌ای ارزشگذارند: مطابق آن‌ها، گذاردن نام هنر بر چیزی معنایش این است که آن چیز به اعتباری خوب است، خواه به این دلیل که واجد صورتی معنادار است خواه به این سبب که بیان هنری خالصانهٔ نوعی احساس است. با این حال، نظریهٔ نهادی اهتمامی در کار نمی‌کند تا به مسائل ناظر به ارزشگذاری در زمینهٔ هنر پاسخ دهد. این نظریه در این خصوص که چه چیز را می‌توان هنر به شمار آورد بی‌نهایت آسانگیر است و به روی همه در می‌گشاید. این امر به دیدهٔ برخی بزرگ‌ترین حسن آن است، و به دیدهٔ برخی دیگر جدی‌ترین عیب آن.

---

۱. برای رساندن منظور نویسنده ناچار شده‌ایم مثال او را، متناسب با زبان خوانندهٔ ایرانی، تغییر دهیم. ـ م.

دَور

کثیری پنداشته‌اند که نظریهٔ نهادی گرفتار دور است. به نظر می‌رسد که این نظریه در ناپخته‌ترین صورت خود قائل به این است که هر آنچه گروهی معین از افراد ــ اعضا یا اهالی عالم هنر ــ بخواهند آن را هنر بنامند هنر است. این افراد از آن رو در سلک این گروه درمی‌آیند که از قابلیت اعطای این شأن و مرتبه برخوردارند. «آثار هنری» و «اهل عالم هنر» هر کدام بر حسب دیگری تعریف شده‌اند [و این دور است].

با این حال، هواداران نظریهٔ نهادی متذکر خواهندشد که این نظریه شاید دچار دور باشد ولی دور آن از نوع دور باطل نیست. نظریهٔ نهادی آن اندازه که چکیدهٔ آن در بند قبل ممکن است دلالت کند محتوای ناچیز ندارد. ایشان در بارهٔ ماهیت عالم هنر، تاریخ هنر و شکل‌های گوناگون عملکرد هنر حرف‌های بسیاری دارند. با این حال، این نظریه کم‌تر از غالب نظریه‌ها روشنگر و دارای محتوا به نظر می‌رسد. یکی از دلایلش این است که در این باره توضیحی نمی‌دهد که چرا یکی از اهالی عالم هنر برآن می‌شود که به [اثری] ساختهٔ آدمی شأن و مرتبهٔ اثر هنری عطا کند و به اثری دیگر از این دست عطا نکند.

اهالی عالَم هنر از چه معیاری بهره می‌گیرند؟

شاید کاری‌ترین انتقاد نسبت به نظریهٔ نهادی انتقادی باشد که ریچارد ولهایم (۱۹۲۳ -   )، فیلسوف معاصر و نویسندهٔ آثاری در بارهٔ هنر، آن را بیان کرده است: حتی اگر بپذیریم که اهالی عالم هنر از این قابلیت برخوردارند که هر ساخته‌ای از ساخته‌های آدمی را به صورت آثار هنری درآورند، آن‌ها باید دلایلی داشته باشند برای این‌که چرا برخی از این چیزها را در ذیل هنر جای می‌دهند و برخی دیگر را در ذیل هنر جای نمی‌دهند. اگر ایشان در پس کاری

که می‌کنند منطقی نداشته باشند، چرا باید مقولهٔ هنر اهمیت و جاذبه‌ای نزد ما داشته باشد؟ و اگر دلایلی داشته باشند، این دلایل همان چیزی است که معلوم می‌دارد اثری هنر است یا هنر نیست. تحلیل این دلایل به مراتب جذاب‌تر و روشنگرانه‌تر از نظریهٔ کمابیش میان‌تهیِ نهادی خواهد بود. اگر می‌توانستیم این دلایل را شناسایی کنیم، دیگر به نظریهٔ نهادی حاجت نمی‌افتاد و این نظریه زائد بود.

با این همه، نظریهٔ نهادی لااقل به ما یادآوری می‌کند که آنچه موجب می‌گردد چیزی در شمار آثار هنری درآید، امری فرهنگی است که تابع نهادهای اجتماعی در زمانهٔ خاصی است نه تابع ملاک و میزانی جاودانه. نظریه‌های اخیر در بارهٔ هنر گرایش داشته‌اند به این که بر این ابعاد تاریخی تأکید کنند.

نقد هنری

بخش مهم دیگری از مباحثات فلسفی در بارهٔ هنرها متوجه روش‌ها و توجیهات اقسام گوناگون مطالبی بوده است که در بارهٔ هنر می‌نویسند. یکی از مهم‌ترین مباحثات در این عرصه ناظر به این مطلب بوده که مقاصد یا نیات اظهار شدهٔ هنرمند تا چه حد در تفسیر انتقادیِ اثر هنری ربط و مناسبت دارد.

قصدْ پرهیزی

به گفتهٔ اصحاب قصدپرهیزی،[1] ما باید تنها به مقاصد بیان شده در خود اثر هنری توجه کنیم. هرآنچه از یادداشت‌های روزانه، مصاحبه‌های انجام گرفته با هنرمندان، بیانیه‌های هنری و امثال آن‌ها گردآوری می‌شود مستقیماً ربطی به عمل تفسیر انتقادیِ اصیل ندارد. چنین اطلاعاتی بیش‌تر با بررسی

1. anti-intentionalism

خصوصیات روانی هنرمندان مناسبت دارد. روان‌شناسی فی‌نفسه موضوع جذابی است، و می‌تواند در بارهٔ سرچشمه‌های آثار هنری آگاهی فراوانی به ما ارزانی کند. ولی سرچشمهٔ اثر را نباید با معنای آن خلط کنیم. سروکار نقد تنها باید با قرائن درونی اثر (قرائن مندرج در اثر) باشد. احکام شخصی در بارهٔ این که نیت و مقصود هنرمند چه بوده است، بیرون از اثر جای می‌گیرند، و بنابراین ربطی به نقد اصیل ندارند. اصحاب قصدپرهیزی، همچون ویلیام ویمَست (۱۹۰۷ - ۱۹۷۵) و مونرو بیردزلی (۱۹۱۵ - ۱۹۸۰)، که در دههٔ ۱۹۴۰ قلم می‌زدند، خطای مفروض تکیه بر قرائن بیرونی را مغالطهٔ قصدی[1] می‌نامیدند. در دفاع از خوانش‌های دقیق و پرطول و تفصیل متون ادبی و تحلیل‌های دقیق سایر آثار هنری از این نگرش قصدپرهیزانه استفاده می‌کنند. نگرش یادشده بر این رأی استوار است که آثار هنری به اعتباری همگانی هستند، و هنرمندان هنگامی که آن‌ها را آفریدند نباید بیش از سایر افراد تفسیر این آثار را تحت اختیار خود بگیرند.

اخیراً کسانی مانند رولان بارت (۱۹۱۵ - ۱۹۸۰)، که منادی مرگ مؤلف بوده‌اند، به لسان مجاز دعوی مشابهی کرده‌اند. منظور آن‌ها از این سخن تاحدی این است که وقتی متنی ادبی در انظار عمومی ظاهر می‌شود، بر خواننده است که آن را تفسیر کند: مؤلف را دیگر نباید صاحب حقی انحصاری و موضعی ممتاز در این خصوص دانست. یکی از نتایج این نگرش آن است که متون مهم‌تر از پدیدآورندگان آن‌ها به شمار می‌آیند و نقش منتقد رفعت پیدا می‌کند. تفسیر خواننده است که معنای متون را می‌آفریند، نه مقاصد نویسنده. بدین قرار نگرش قصدپرهیزانه مدعایی است دراین باره که از میان جوانب اثر کدام‌ها در ارزیابی انتقادی آن ربط و مناسبت دارند.

---

1. intentional fallacy

نقد قصد پرهیزی

نظری خطا در بارهٔ قصد

یکی از انتقادهایی که نسبت به موضع قصدپرهیزی ابراز شده، این است که قصدپرهیزی بر نظری خطا در بارهٔ چیستیِ مقاصد متکی است. تلقی آن از مقاصد چنان است که گویی آن‌ها در همه حال رخدادهایی ذهنی هستند که درست پیش از آن‌که دست به‌کاری بزنیم حادث می‌شوند. واقع امر این است که بسیاری از فلاسفه بر این عقیده‌اند که معمولاً طریقی که ما کارها را انجام می‌دهیم متضمن مقاصدی است: این طور نیست که مقاصد به سادگی جدا از خود اعمال باشند. بدین قرار وقتی من از روی قصد چراغ را روشن می‌کنم، ناگزیر نیستم که درست قبل از دست بردن به طرف کلید رخدادی ذهنی را تجربه کنم: ممکن است این رخداد ذهنی در همان حال که به طرف کلید دست می‌برم حادث شود، و مجرد عمل دست بردن به طرف کلید دربردارندهٔ این قصد است.

با این حال، این سخن به‌راستی استدلال قانع‌کننده‌ای علیه قصدپرهیزی نیست، زیرا چیزی که اصحاب قصدپرهیزی به آن ایراد می‌گیرند صِرفِ منوط کردن نقد به مقاصد نیست، بلکه منوط کردن آن به هر چیزی است که نسبت به اثر هنری بیرونی باشد. ایشان با کمال میل مقاصدی را که به واقع در اثر مندرج هستند مرتبط با نقد تلقی می‌کنند.

وارونه‌گویی

ایراد دیگری که به موضع قصدپرهیزی گرفته شده، و ایراد کاری‌تری است، بدین قرار است که برخی انواع صناعت‌های هنری، نظیر وارونه‌گویی،[1]

---

1. irony

مستلزم درک مقاصد هنرمند است. در بسیاری از موارد این‌ها مقاصدی بیرونی‌اند.

وارونه‌گویی یعنی این‌که چیزی را بگوییم یا تصویر کنیم ولی منظورمان معنای مخالف آن باشد. مثلاً وقتی دوستی می‌گوید «روزِ خیلی خوبی است»، ممکن است روشن نباشد که منظورش معنای حقیقی این جمله است یا معنای وارونه [یا طعنه‌آمیز] آن. یک راه برای مشخص کردن منظور او این است که به چیزهایی نظیر سیاقی که این حرف در آن بیان شده است نظر کنیم ــ مثلاً آیا در آن روز بارانی سیل‌آسا می‌باریده است؟ راه دیگر این است که به لحن بیان این جمله توجه کنیم. ولی اگر هیچ‌کدام از این قرائن مسئله را حل و فصل نکرد، طریقی بدیهی برای پیدا کردن جواب این است که از گویندهٔ این حرف بپرسیم آیا منظورش وارونه‌گویی بوده: به عبارت دیگر، به مقاصد بیرونی متوسل شویم.

در برخی مواردِ استفاده از وارونه‌گویی در هنر، قرائن بیرون از اثر ممکن است در مشخص کردن معنا مقرون به فایدهٔ کثیری باشد. به نظر معقول نمی‌آید که این منبع کسب اطلاعات در بارهٔ اثر [هنری] را به تمام و کمال از نظر دور بداریم. اصحاب قصدپرهیزی احتمالاً در جواب می‌گویند که اگر وارونه‌گویی، از طریق تحلیل دقیق اثر به‌راحتی قابل فهم نباشد، ربط و مناسبتی در نقد ندارد زیرا سروکار نقد با آن چیزی است که جنبهٔ همگانی دارد. هر گونه وارونه‌گویی که مبتنی بر مقاصد بیرونی هنرمند باشد به قدری شبیه رمزی نهانی است که دیگر اهمیت چندانی ندارد.

دیدگاهی بسیار تنگ‌دامنه در بارهٔ نقد هنری

ایراد سومی که به قصدپرهیزی گرفته‌اند این است که نگرش آن به ماهیت نقد هنری بسیار تنگ‌نظرانه است. نقد خوب هنری از هر قرینهٔ دستیاب بهره می‌گیرد خواه آن قرینه در درون اثرِ مورد نقد باشد خواه در بیرون آن. وضع

قواعد سفت و سختی از قبل در بارهٔ اقسام قرائنی که می‌توان در پشتیبانی از آرای نقادانهٔ [خویش] از آن‌ها استفاده کرد، عملی است که منتقد را به محدودیتِ فراوان دچار می‌سازد.

اجرا، تفسیر، اصالت

اجرای آثار هنری ممکن است مسائلی فلسفی پیش آورد که از پاره‌ای جهات شبیه مسائل فلسفی مطرح در عمل نقد هنری است. هر اجرایی تفسیری از اثرِ اجرا شده است. وقتی اثر هنری متعلق به دوره‌ای بسیار قدیم باشد دشواری‌ها و اشکالات خاصی پدید می‌آید. دراین‌جا موردِ اجرای آثار موسیقاییِ متعلق به قرون گذشته را به عنوان مثالی برای این مطلب بررسی می‌کنم، ولی استدلال‌هایی مشابه آن را می‌توان در موردِ، مثلاً، اجراهای درست نمایشنامه‌های شکسپیر از حیث تاریخی، نیز به‌کار برد.

اصالت تاریخی در اجرا

در سال‌های اخیر شمار کنسرت‌ها و برنامه‌های ضبط شده‌ای که در آن‌ها نوازندگان و آهنگسازان تلاش کرده‌اند اصواتِ دارای اصالت تاریخی ایجاد کنند افزایش بسیار پیدا کرده است. این کار معمولاً به معنی نواختن با آن سازهایی است که در زمان تصنیف آن موسیقی وجود داشت، نه اخلاف جدید آن سازها. بنابراین، به عنوان مثال، ارکستری که می‌کوشد اجرایی اصیل به لحاظ تاریخی از «کنسرتوهای براندنبورکِ»[1] باخ به دست دهد سازهای جدید را کنار می‌گذارد و به جای آن‌ها از اقسام سازهایی که در روزگار باخ موجود بود با اصوات و محدودیت‌های خاص آن‌ها استفاده می‌کند. رهبر ارکستر تا جای ممکن به تحقیقات تاریخی مراجعه می‌کند تا به

1. Brandenburg Concertos

تمپو و سبک اجرای معمول در روزگار باخ واقف شود. هدف چنین اجرایی بازآفرینی اصواتی است که اولین شنوندگان باخ شنیده‌اند به گونه‌ای که اصوات این بازآفرینی تا جای ممکن به اصل آن‌ها شبیه باشد.

این قبیل اجراها در عین حال که به وضوح در مورخ هنر علاقهٔ فراوان برمی‌انگیزند، مسائل فلسفی مهمی در بارهٔ شأن اجراهای متفاوت یک اثر هنری پدید می‌آورند. استفاده از واژهٔ «اصیل» در توصیف این اجراها به طور ضمنی می‌رساند که اجراهایی که به وسیلهٔ سازهای جدید و امروزی صورت می‌گیرد به نحوی از انحا غیراصیل است: معنای ضمنی‌اش این است که اجراهای «اصیل» به طرز چشمگیری بهتر است. این امر مسئله‌ای پیش می‌آورد و آن این‌که آیا در اجراهای موسیقی باید این قسم اصالت تاریخی را نصب‌العین قرارداد. نسبت به این رأی که چنین کاری لازم است انتقادهایی بیان شده است.

نقد اصالت تاریخی در اجرا

پندار سفر در زمان

یکی از انتقادهایی که نسبت به جنبش اجرای اصیل اقامه شده این است که اجرایی که به لحاظ تاریخی اصیل باشد غایتی است که هرگز نمی‌توان به آن رسید. انگیزهٔ این کار تلاشی ساده‌لوحانه است برای سفر به زمان گذشته به قصد شنیدن اصواتی که مصنف شنیده است. ولی آنچه هنرمندانی که به اجرای «اصیل» رو می‌آورند نادیده‌اش می‌گیرند این است که، هرچند ما قادریم سازهای روزگاری گذشته را با موفقیت احیا کنیم، هیچ‌گاه نمی‌توانیم به‌سادگی موسیقی‌هایی را که از آن زمان تا به حال تصنیف و نواخته شده است از میان برداریم. به تعبیر دیگر، هرگز نمی‌توانیم آن موسیقی را با گوش‌هایی که به لحاظ تاریخی اصیلند بشنویم. امروزه‌روز وقتی به موسیقی

باخ گوش می‌دهیم به تحولات عظیمی که از روزگار او تا به حال در عرصهٔ موسیقی حادث شده است آگاهی داریم؛ ما با اصوات سازهای جدید که با تکنیک‌های جدیدی نواخته می‌شوند آشناییم. موسیقی غیرتونال را شنیده‌ایم و صدای پیانوی جدید را بهتر از صدای ساز هارپسیکورد می‌شناسیم. حاصل این‌که موسیقی باخ نزد شنوندهٔ امروزی معنایی دارد کاملاً متفاوت با معنایی که برای شنوندگان اولیهٔ آن داشت.

نظری ساده‌اندیشانه در بارهٔ اجرای موسیقی

نقد دیگری بر این اهتمام در راه اجرای اصیل به لحاظ تاریخی، این است که چنین اهتمامی متضمن نظری ساده‌اندیشانه در خصوص اجرای موسیقی است. به موجب نگرشی که این اهتمام بر آن تکیه دارد، داوری در بارهٔ این‌که آیا اجرایی خاص خوب بوده است یا نه، منحصراً مبتنی است بر ملاحظات هنری تاریخی و نه سایر ملاحظات هنری بجا و مناسب. این نگرش مجال نوازنده را برای اجرای خلاقانهٔ موسیقی به شدت محدود می‌سازد. به جای آن‌که برای نوازندگان هر نسل جدید این امکان را فراهم کند که اجرایی تازه و هماوردجویانه از اثر مصنف به دست دهند ـ اجرایی که هم به تاریخ موسیقی و هم به تاریخ اجرای آن قطعهٔ خاص نظر دارد ـ موزه‌ای از اجرای موسیقی پدید می‌آورد.

اجراهای تاریخی ممکن است اثر را از روح آن تهی کنند

تعلق خاطر مفرط به صحت تاریخی غالباً ممکن است از ارزش و اعتبار اجرای قطعه‌ای موسیقی بکاهد. نوازنده‌ای که خاطرش بیش از هر چیز به تاریخ مشغول است احتمالاً نمی‌تواند حق اثر مصنف را ادا کند: اجرایی قرین ظرافت و حساسیت که هدف آن به چنگ آوردن روح اثر مصنف است و نه

بازآفرینی اصوات اولیه و اصیل، چیزی است که باید حق مطلب را در باره آن ادا کرد و در خصوص آن بسیار سخن گفت. این نوع دیگری از اصالت است: اصالتی است در اجرا، که در این سیاق مراد از «اصالت» نه صحت تاریخیِ صرف بلکه چیزی است شبیه «صداقت و خلوص هنری».

کپی‌سازی و ارزش هنری

یکی دیگر از مسائل مربوط به اصالت که مباحثی فلسفی برمی‌انگیزد این است که آیا ارزش هنری تابلویی اصل بیش از ارزش هنریِ بدل کاملی از آن است. در این‌جا تنها تابلوهای کپی یا بدل را بررسی می‌کنم، ولی از هر قسم اثر هنری که به صورت شیئی مادی است ـ مثل مجسمه، حروف چاپی، عکس و امثال آن ـ ممکن است بدل‌هایی وجود داشته باشد: نسخه‌های رمان‌ها، شعرها و سمفونی‌ها را نسخه‌بدل به شمار نمی‌آورند. با این حال، دستنوشته‌های اولیهٔ [این آثار] را می‌توان کپی‌برداری کرد، و نوشته‌هایی را که به تقلید از سبک نویسنده یا مصنفی تحریرشده است ممکن است به دروغ به عنوان آثار اصیل وانمود کنند.

در آغاز مهم است که بین دو قسم نسخه‌بدل یا کپی تمایز قائل شویم. این دو قسم اصلی عبارتند از کپی کامل و تابلویی که به سبک هنرمندی نامدار ترسیم شده است. کپی بی‌کم وکاستی از [تابلوی] مونالیزا در قسم اول جای می‌گیرد؛ نقاشی‌های وان مِخرنِ کپی‌ساز به سبک ورمیر،[1] که به واقع غالب متخصصان را فریب داد، نمونه‌هایی از قسم دوم است ـ [در این مورد] نسخهٔ اصلی در کار نبوده است که این آثار از روی آن‌ها کپی شده باشند. پیداست که تنها دستنوشتهٔ واقعی نمایشنامه‌ها، رمان‌ها یا شعرها را می‌توان به معنای اول کپی کرد. ولی هر کس که هنرمندانه از سبک نویسنده‌ای تقلید می‌کند

---

۱. Vermeer: نقاش هلندی (۱۶۳۲ – ۱۶۷۵). ـ م.

می‌تواند آثاری کپی از قسم دوم، مثلاً از روی نمایشنامه‌های شکسپیر، بیافرینند.

آیا آثار کپی را باید به خودی خود آثار هنری مهمی به شمار آورد؟ اگر کپی‌ساز بتواند اثری خلق کند که متخصصان را قانع سازد که آن اثر آفریدهٔ هنرمند اصلی است، در این صورت مسلم است که کپی‌ساز به اندازهٔ هنرمند اصلی چیره‌دست و کارآزموده است و باید همتراز آن هنرمند به شمار آید. استدلال‌هایی له و علیه این موضع وجود دارد.

قیمت، فخرفروشی، یادگار

شاید سبب این‌که مردم برای آثار اصل به مراتب بیش از کپی‌های خوب آن‌ها ارزش قائل می‌شوند چیزی جز تعلقات مالی اهالی عالم هنر نباشد ــ دلمشغولی به این‌که تابلویی چقدر می‌ارزد. اگر تنها یک کپی از هر تابلویی وجود داشته باشد، دلالان حراج می‌توانند هر تابلو[ی کپی] را به عنوان چیزی منحصر به فرد به قیمت بسیار گزافی بفروشند. این امر گاهی «اثرِ سادبی»[1] خوانده می‌شود ــ عبارتی که از نام این دلالان مشهور حراج آثار هنری مأخوذ است. اگر کپی‌های زیادی از تابلویی موجود باشد، قیمت هر کپی احتمالاً تنزل می‌کند، علی‌الخصوص در صورتی که تابلوی اصل را به لحاظ شأن و مرتبه به هیچ‌وجه متفاوت با تابلوهای کپی ندانند. در این حال تابلوها به واقع در همان جایگاهی قرار می‌گیرند که تصاویر چاپی قرار دارند.

در غیر این صورت، شاید نه صرفاً وجه مادی عالم هنر، بلکه علاوه بر آن فخرفروشی کلکسیونرهای هنری باشد که منجر به تأکید بر تابلوهای اصل، به جای تابلوهای کپی، می‌شود. کلکسیونرها از دارا بودن شیئی منحصر به‌فرد

---

۱. Sotheby's Effect :اشاره است به خاندان سادبی که برخی از آن‌ها دلالان هنری معروفی بودند علی‌الخصوص جان سادبی،دلال حراج و عتیقه‌فروش معروف انگلیسی (۱۷۴۰ - ۱۸۰۷). - م.

حظّ وافر می‌برند: به نزد آن‌ها چه بسا داشتن طرح اولیهٔ [اثری از] کانستبل[۱] مهم‌تر از دارا بودن کپی کاملی از آن اثر باشد آن هم تنها به دلیل ارزش فخرفروشانهٔ طرح نه به دلیل ارزش هنری آن.

انگیزهٔ دیگری که در صاحب شدن آثار اصل دخالت دارد مربوط می‌شود به جاذبه‌ای که این آثار به عنوان یادگار از آن بهره دارند. یادگارها به دلیل تاریخچه‌ای که دارند، جذابند: تکه‌ای از صلیب واقعی (صلیبی که مسیح بر روی آن مصلوب شد) در مقایسه با سایر تکه‌چوب‌های معمولی جاذبهٔ خاصی دارد و این تنها از آن روست که عقیده دارند آن تکه‌چوب با تن عیسی تماس مستقیم داشته است. همین طور برای تابلویی اصل از آثار وان‌گوگ ارزش فراوان قائل می‌شوند، زیرا این تابلو شیئی است که این نقاش بزرگ بر آن دست کشیده، به آن توجه کرده، مساعی هنری خود را مصروف آن کرده، و چه و چه.

قیمت، ارزش فخرفروشانه و ارزشِ یادگاربودن ربط چندانی به ارزش هنری ندارند. اولی به کمیابی مربوط می‌شود، به افت‌وخیزهایی که در سلایق کلکسیونرها پدید می‌آید و دخالت‌هایی که دلالان هنری می‌کنند؛ حکایت دومی حکایت همچشمی اجتماعی است؛ سومی جنبهٔ روان‌شناسانه دارد و مربوط می‌شود به تلقی ما از چیزها. حتی اگر این سه عامل، اسباب و علل ترجیح شایعِ آثار هنری اصل بر بدل‌های خوب را معلوم دارند، شاید کپی‌های خوب واقعاً به اندازهٔ آثار اصل به لحاظ هنری حائز اهمیت باشند. با این حال، چند استدلال محکم علیه این رأی وجود دارد.

آثار بدلی کامل

یکی از دلایل ترجیح آثار اصل بر آثار بدلی این است که ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم

---

۱. John Constable: نقاش انگلیسی (۱۷۷۶ – ۱۸۳۷). ـ م.

یقین پیدا کنیم که اثر بدلی به‌راستی اثر کاملی است. صرف این‌که تابلویی کپی از اثری که وان گوگ کشیده به قدری خوب است که امروزه‌روز متخصصان را فریب می‌دهد، دلیل نمی‌شود که متخصصان آینده هم فریب آن را بخورند. اگر ممکن باشد که در برهه‌ای بعد تفاوت‌ها مشهود شوند، هرگز نمی‌توانیم مطمئن باشیم که اثری بدلی اثر کاملی است. بدین قرار حتی اگر معتقد باشیم که اثر بدلی کامل از حیث ارزش هنری همسنگ اثر اصل است، در مورد هیچ یک از آثار بدلی واقعی هرگز مطمئن نخواهیم بود که آن اثر به واقع بدل [تمام عیار و] درستی است.

در مقابل این رأی شایسته است متذکر شویم که اقسام تفاوت‌های بین اثر بدلی و اثر اصل که احتمالاً آشکار می‌شوند معمولاً در حدی بسیار جزئی است. پذیرفته نیست که تصور کنیم این تفاوت‌ها علی‌الاغلب به‌گونه‌ای است که آرای ما را در بارهٔ ارزش هنری آن تابلو زیر و زبر می‌کند.

آثار هنری در مقابل هنرمندان

حتی اگر کسی بتواند تابلویی خلق کند که نشود آن را از تابلویی آفریدهٔ، مثلاً، سزان تمیز داد، این اثر دستاوردی است بسیار متفاوت با دستاوردِ خود سزان. آنچه ما در دستاورد سزان بر آن ارزش می‌گذاریم تنها خلق تابلوی زیبای یگانه‌ای نیست، بلکه سوای این، آن نحوه‌ای است که او سبکی ابداعی و مجموعه‌ای از تابلوهای نقاشی پدید آورد. بداعت و خلاقیت سزان بخشی از دستاورد اوست، همچنین است آن نحوه‌ای که تابلوهای گوناگونی که او در گذر عمر خویش پدید آورد در فهم ما از هر تصویر واحدی که او ترسیم کرده دخیل است. تنها در صورتی می‌توانیم قدر دستاورد هنری او را به تمام و کمال بدانیم که بتوانیم هر تابلویی را در بافت یا زمینه‌ای قرار دهیم که تمام آثار او در آن جای دارند.

و اما اگرچه ممکن است کپی‌سازی در مقام نقاش از حیث برخورداری از مهارت‌های فنی همسنگ سزان باشد، دستاورد سزان را نباید تا سطح مهارت

او در مقام صنعتگر تنزل داد. کپی‌ساز با کپی‌برداری کورکورانهٔ خویش هرگز نمی‌تواند امیدوار باشد که نقاشی بزرگ شود، زیرا نمی‌تواند به کردار سزان خلاق و مبتکر باشد.

در مورد کپی‌سازی که به جای خلق کپی‌هایی واقعی از تابلوهایی واقعی، آثاری به سبک سزان پدید می‌آورد (آثار کپیِ نوع دوم)، چه بسا دلایل بیش‌تری داشته باشیم که ارزش هنری آثار کپی [او] را با ارزش هنری نقاشی‌های سزان مقایسه کنیم. ولی حتی در این مورد کپی‌ساز به جای آن‌که سبکی ابداع کند از سبکی گرده برمی‌دارد، و ما تمایل داریم به این‌که خلاقیت هنرمندِ مبتکر را بیش از مهارت مقلّد ارج گذاریم. خلاقیت وجه مهمی از ارزش هنری است.

آنچه گفتیم معلوم می‌دارد که مسلماً نباید کپی‌ساز را به صرف این‌که می‌تواند آثار کپی گیرایی خلق کند همسنگ هنرمند اصیل و مبتکر بدانیم. با این حال، در مورد کپیِ تابلویی اصل [باید بگوییم که] باز هم می‌توانیم از طریق نگاه کردن به اثر کپی شایستگی و ارزش هنری سزان را دریابیم و قدر بشناسیم. بدین قرار این استدلالی علیه ارزش هنری آثار کپی نیست بلکه علیه شایستگی و ارزش هنری کپی‌ساز است. آثار کپی به ما مجالی می‌دهند که شاهد نشانی از نبوغ سزان باشیم، نه نبوغ کپی‌ساز.

استدلال اخلاقی

خطایی که به واقع در آثار کپی وجود دارد این است که آن‌ها به حکم ماهیت خود تلاش دارند تماشاگران را در بارهٔ اصل و منشأ خویش اغفال کنند. اثر کپی اگر قصد فریب نداشته باشد اثر کپی نیست: نوعی روگرفت است، یا تجربه‌ای است در نقاشی به سبک هنرمندی دیگر ــ همان چیزی که به استقبال[1] معروف است. تا حدی به دلیل اغفالِ دخیل در آثار کپی ــ چیزی

1. pastiche

همسنگ دروغ‌گویی ـ است که این آثار در مرتبه‌ای فروتر از آثار اصل قرار می‌گیرند. با این حال، ممکن است دلایل محکمی وجود داشته باشد که حساب مسائل اخلاقی را از مسائل هنری جدا کنیم و این‌ها را مجزا از هم نگه‌داریم: حتی اگر اثر کپی درخشانی اغفال‌کننده باشد، ممکن است در عین حال باز هم در مقام اثری هنری آدمی را تحت تأثیر قرار دهد.

نتیجه‌گیری

در این فصل مسائل فلسفی متنوعی را در بارهٔ هنر و نقد هنری بررسی کردیم، از مسائل ناظر به تعریف هنر گرفته تا مسائل مربوط به شأن زیبایی‌شناسانهٔ آثار کپی. بخش زیادی از اقوال هنرمندان، منتقدان و تماشاگران [و مخاطبان] علاقه‌مند [هنر]، به شکلی پراکنده و خلاف منطق است. به کارگیری دقت فلسفی و پافشاری بر وضوح استدلال در این حوزه، تنها می‌تواند اوضاع را بهتر کند. همان‌طور که در همهٔ حوزه‌های فلسفه شاهدیم، تضمینی در کار نیست که استدلال روشن، پاسخ‌های قانع‌کننده‌ای برای پرسش‌های دشوار فراهم سازد، ولی احتمال رسیدن به این پاسخ‌ها را بیش‌تر می‌کند.

منابعی برای مطالعهٔ بیش‌تر

کتاب آن شپرد مقدمهٔ کلی مفیدی است برای ورود به این عرصه:

Anne Sheppard , *Aesthetics: An Introduction to the Philosophy of Art* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

[ترجمهٔ فارسی: آن شپرد، مبانی فلسفهٔ هنر، ترجمهٔ علی رامین (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵).]

همین‌طور کتاب گوردن گراهام:

Gordon Graham, *Philosophy of the Arts* (London: Routledge , 1997).

[ترجمهٔ فارسی: گوردن گراهام، فلسفهٔ هنرها: درآمدی بر زیبایی‌شناسی، ترجمهٔ مسعود علیا (تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۳).]

کتاب زیر بسیاری از موضوعات این فصل را با تفصیل بیش‌تر دربردارد. این کتاب بخشی از دورهٔ *AA301 Philosophy of the Arts* در دانشگاه آزاد (Open University) است:
Philosophical Aesthetics: An Introduction , edited by Oswald Hanfling (Oxford: Blackwell, 1992).

جزئیات بیش‌تر دورهٔ مذکور را می‌توان از این منبع به‌دست آورد:
Course Enquiry Service, The Open University, FREEPOST, PO Box 625, Milton Keynes , MK76AA, UK.

این کتاب مجموعهٔ خوبی است حاوی مقالاتی در بارهٔ مباحث امروزی در فلسفهٔ هنر:
Alex Neill and Aaron Ridley (eds.), *Arguing About Art* (New York: McGraw-Hill,1995).

پدیدآورندگان کتاب بالا گلچین جامع‌تری از نوشته‌های مربوط به این حوزه را نیز گردآوری کرده‌اند:
The Philosophy of Art: Readings Ancient and Modern (New York: McGraw-Hill, 1995).

کتاب تری ایگلتون بررسی جذابی است در بارهٔ پاره‌ای تحولات در فلسفهٔ ادبیات، گرچه تأکید او بر سنت نظریه‌پردازی اروپای قاره‌ای است و نه سنت نظریه‌پردازیِ انگلیسی - آمریکایی:
Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction* (Oxford: Blackwell, 1983).

[ترجمهٔ فارسی: تری ایگلتون، پیش‌درآمدی بر نظریهٔ ادبی، ترجمهٔ عباس مخبر (تهران: نشر مرکز، ۱۳۶۸).]

در بارهٔ اصالت در موسیقی کهن کتاب نیکولاس کنیون بسیار مفید است:
Nicholas Kenyon (ed.), *Authenticity and Early Music* (Oxford: Oxford University Press; 1988).

کتاب دنیس داتن مجموعه مقالاتی است جذاب در بارهٔ شأن آثار کپی:
Denis Dutton, *The Forger's Art* (Berkeley, Cal.: University of California Press, 1983).

نمایهٔ کسان

این کتاب، که در شمار کتاب‌های پرفروش قرار داشته است، خواننده را با ظرافت و قدم به قدم با وادی فلسفه آشنا می‌کند. نایجل واربرتون در هر فصل به یکی از حوزه‌های مهم فلسفه می‌پردازد و آرا و مضامین اساسی در آن حوزه را شرح و بررسی می‌کند:

فلسفه چیست؟
آیا می توانید وجود خداوند را به اثبات برسانید؟
چگونه در گسترهٔ اخلاق درست را از نادرست تشخیص می‌دهیم؟
آیا گاهی باید از قانون سرپیچی کنید؟
آیا جهان واقعاً به همان صورتی است که تصور می‌کنید؟
آیا می‌دانید که راه و رسم علم چگونه است؟
آیا ذهن شما جدا از بدن شماست؟
آیا می توانید هنر را تعریف کنید؟




ISBN 964-311-503-8
9789643115036